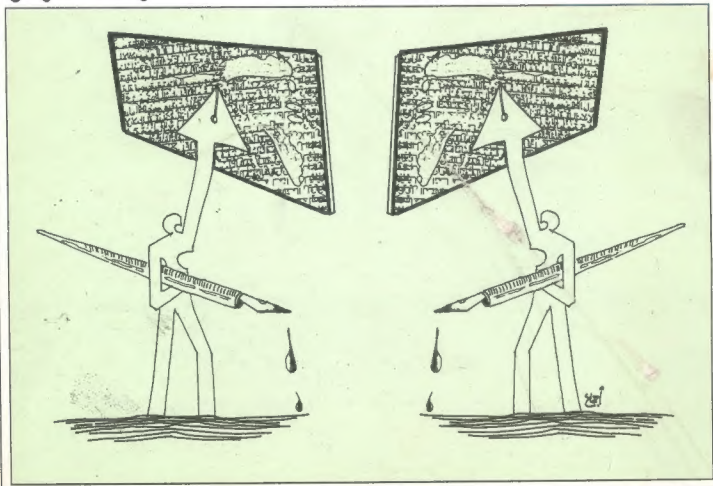


مجلة الفكر والفن المعاصر

لقلعة

العدد (١٢٩) أغسطس ١٩٩٣

بتدائيات بين أنقمة الاعتدال ووجوه التطرف
المهاجمات چاك بيرك وترجمة معانى القرآن الكريم
الفصلة الغايات نحن والعالم فى عصر جديد
المراجعات وداعا لصفحة نور أم درمان
المكاهرات لويس عوض ، ذلك الفرعونى



الغلاف الاول
رسم للفنان : إجماع

للقلم

مجلة الفكر والفن المعاصر

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر - الناشر : الهيئة المصرية العامة للكتاب

العدد (١٢٩) أغسطس ١٩٩٣
الثمن في مصر : ١٥٠ قرشا

العراق ١١٢٥ فلساً - الكويت ١١٢٥ فلساً - قطر ١٥ ريالاً - البحرين ١٥٠٠ فلس - سوريا ٩٠ ليرة - لبنان ٣٠٠٠ ليرة - الأردن ١١٢٥ فلساً - السعودية ١٥ ريالاً - السودان ٣٥٣٥ ق - تونس ٣٣٧٥ مليماً - الجزائر ٢١ ديناراً - المغرب ٤٠ درهماً - اليمن ٧٥ ريالاً - ليبيا ١٢ ديناراً - الإمارات ١٥ درهماً - سلطنة عمان ١٥٠٠ بيضة - غزة والضفة والقدس ١٨٧٥ سنتاً - لندن ٣٠٠ ينس - الولايات المتحدة ٥١ دولاراً

الإشتراكات في مصر :

عن سنة (١٢ عدداً) ١٨ جنيهاً مصرياً شاملاً البريد .

الإشتراكات من الخارج [عن سنة ١٢ عدداً] :

- البلاد العربية : افراد ٣٠ دولاراً ، هيئات ٥٢ دولاراً شاملة مصاريف البريد .
- امريكا وأوروبا : افراد ٤٨ دولاراً ، هيئات ٧٠ دولاراً شاملة مصاريف البريد .

العنوان : مجلة القاهرة - جمهورية مصر العربية - القاهرة -
١١١٧ كورنيش النيل - فاكس 754213 . ت / ٧٤٩٤٥٥

المادة المنشورة مكتوبة خصيصاً للمجلة ، وتعتبر عن آراء اصحابها ولا ترد في حالة عدم النشر . المراسلات باسم رئيس التحرير .

رئيس مجلس الإدارة

سمير سرحان

رئيس التحرير

غالى شكري

مدير التحرير

عبد جبير

المستشار الفني

حلمى التونى

السكرتارية الفنية

التحرير

مهدي محمد مصطفى

التدقيق

صبرى عبد الواحد

مادلين أيوب فـرج

المحررون

فتحى عبد الله

السماح عبد الله

أحمد سلطان

المعاجز ١١

الفصل في الغايات ٢٩

المراجعات ٧٩

الإيقاعات والروائح ١٠٧

المحاورات ١٦١

الاشعارات والتنبيهات ١٨٩

قا

نحن لا نخشى الإرهاب ،
ونستغل في مقاومته إلى
الرمق الأخير .

ونذكر بقيتنا أننا لسنا
وحدنا ، فالجمهرة العظمى من
المتقنين تتخذ مكانها الصحيح في
صف المقاومة . والشعب
المصرى بكل فئاته لن يتخلف عن
قدره ومصيره ومستقبله .

و « القاهرة » ليست أكثر من
معبر لآراء والأفكار الحرة
لا يثنيها عن عزيمتها في مواصلة
هذا الحق والواجب مؤامرات
تحاك في الظلام والعب يمارسها
الصغار .

رسائل التهديد لا تؤثر في
أعصابنا لحظة واحدة ، فإلى
جانب الرسالة الواحدة تصلنا
مئات الرسائل التي تقف إلى
جانبا بصلاية وحزم تشد على
أيدينا وتدعم خطواتنا . والفرق
أن رسالة التهديد مجهولة
المصدر والهوية ، بينما رسائل
التأييد والتعضيد والمؤازرة
لا تنقصها الشجاعة في التوقيع
والعنوان .

أما « سقط المتاع » الذى

تنشره أبواق مسمومة خارج
مصر ، فإننا لا نخاطب أبناء
السفاح ممن أكل الحقد قلوبهم
ولم يترك فيها مكانا لغير الارتزاق
والتسول ، وإنما نقول لسادتهم
في العاصمة العربية المهيضة
الجريحة الكسيرة إن المثقف
المصرى لا يخشى الابتزاز
ولا تراجع به خطوة إلى الوراء
كل أحباركم التى تلتطخون بها
وجوهكم لا وجه الثقافة الوطنية
في مصر ، ولا وجوه الأحرار ممن
يكشفون عاركم . إن من
تستأجرونهم من خذلات يوقعون
على الهذيان والغثاء والتطاول
على الهامات والقامات هم أنفسهم
الذين يبيعون جلودكم غداً في
سوق النخاسة لمن يدفع .

وليس أقرانهم داخل بلادنا
بأفضل منهم . فهؤلاء الصبية
الذين يعجزون عن قراءة صفحة
واحدة في كتاب ، وتفتش لهم
الصحيفة القومية صفحاتها
لملئها بافرازات المرض اللعين
لا يختلفون في شيء عن زملائهم
من صبية الإرهاب الذين
يستخدمهم أمراؤهم ويبقى

هؤلاء بعيداً عن العيون .. ولكننا
نعرف هؤلاء الأمراء واحداً
واحداً ، وفضيحة فضيحة
ونعرف أن أكبر فضائحهم هي
سرقة المنبر القومي لمصلحة
الإرهاب .

ونحن لا نخشى الإرهاب

ولكننا نقف إلى جانب كُتّابنا
الذين تقصدهم حملات التشويه
القدرة ، فهؤلاء الذين تصدوا
للمناير المزورة ونزعوا الأقنعة
عن وجوه أصحابها الحقيقيين ،
يمثلون « القاهرة » وتمثلهم
« القاهرة » . ولذلك ، فإن رسائل
التهديد والابتزاز ، سواء أكانت
بالقتل المادى أو المعنوى ،
وسواء وردت من خارج مصر أو
من داخلها ، وسواء تهشرت فيها
أحدى الدول العربية وراء أسماء
لبنانية أو مصرية ، وسواء
تسترت فيها إحدى الصحف
القومية وراء الصبية الصغار ،
هذه الرسائل كلها وصلت إلى
العنوان الخطأ .

فلسنا من الذين يرتعدون من
قرعة السيوف الخشبية . ■

بين

أقنم

وهو لا يختار موقعه في الصحافة إلا من خلال المناهضة الشريفة المعترف بها محلياً أو إقليمياً ، حتى يغدو واحداً من أبناء الصف الوطني أو العربي العريض ، وإن كان واحداً متميزاً بصوته الإسلامي الخاص . وهكذا فهو من كتّاب « الأهرام » و « العربي » و « المجلة » و « الشرق الأوسط » ، ونادراً ما ينشر في الصحف الأكثر قرباً من آرائه . يحدث ذلك في لحظات استثنائية عابرة .

وإذا اعتبرنا المنبر ، أي منبر ، بيئة الكاتب ، فإننا نقول إن فهمي هويدى كائى كاتب كان يتبادل التأثير والتأثر مع البيئة والزمن ، أو مع المنبر والتاريخ . ومن ثم فإن المرحلة الكويتية في حياته إن جاز التعبير عن المرحلة التى عمل فيها إلى جانب أحمد بهاء الدين في « العربي » تختلف قليلاً أو كثيراً عن « النقطة » التى وصل إليها في لندن . وهى مجرد نقطة لأنها مرحلة قصيرة في طريق عودته بعد الاغتراب الخليجي إلى مصر . وهى ليست نقطة تحول تشكل قطيعة معرفية مع المرحلة الكويتية ، ولكنها نقطة بارزة في سياق التحولات التى طرأت على المنطقة العربية والعالم ،

أهم ميزة يجب أن تتوفر في كل كاتب وهى الصدق .

وقد تضافرت هذه العناصر وغيرها في إكساب ما يقول صفة الاعتدال . بل لعل صورته في الأذهان هي أنه المتحدث الرسمي باسم المعتدلين .

ولكن المعادلة على هذا النحو ليست دقيقة ، فالهدوء وما يصاحبه من تدقيق وحرارة الإيمان والصدق لا يفضى بالضرورة إلى الاعتدال ، إذا كان شئ أصلاً شئ بهذا الاسم والرسم .

لم يحاول فهمي هويدى في أى وقت أن يخفى أفكاره الأساسية ، وهى ذاتها أفكار الإسلام السياسي . ولأن هناك أكثر من « إسلام سياسى » سواء على صعيد الفكر المحض أو على صعيد التنظيمات الفاعلة ، فإننا نقول إن إسلام هويدى السياسى ينتمى إلى الجذور البعيدة والقريبة للإخوان المسلمين . ولكنه ككاتب صحفى لم يتحجر في قوالب جامدة ، بل كان يتابع المد والجزر لحركات الإسلام السياسى في مصر والعالمين العربى والإسلامى متابعاً تفصيلية ، ويتفاعل مع مسيرتها المتعرجة والمعقدة أحياناً سلباً وإيجاباً .

فأ تعدد حاشية الأستاذ فهمي هويدى على ما دعاه بشهادة الشيخ الغزالي في قضية اغتيال الكاتب الراحل فرج فودة استكمالاً موضوعياً لهذه ، الوثيقة ، الخطيرة في تاريخنا الفكرى والسياسى المعاصر .

وما زال رأي أن فهمي هويدى رجل هادئ الطباع هادئ القلم .. والهدوء أسلوب في الفكر والحياة ، يعنى أن الإنسان الذى يتمتع به لا يتخذ قراره أو يبلور وجهة نظره إلا بعد طول تدقيق وروية . ويعنى كذلك أنه يبسط هذا القرار أو وجهة النظر من خلال محاولته إقناع الآخرين به وليس من قبيل تسجيل المواقف أو الشعارات .

هذا هو نوع الهدوء الذى يتمتع به فهمي هويدى في جلّ إن لم يكن كلّ ما يكتب . تخلو كتاباته من التشنج الذى يصيب أحياناً أصحاب دعوات كريمة يسيئون إليها بالعصبية الشديدة والخروج على حدود اللياقة . وربما كان من مصادر هذا الهدوء أن فهمي هويدى كاتب كفه تيسرت له المهوبة والخبرة والثقافة ، فهو لا يدلى بدلوه في بشر لا يعرف مياها وعمقها . كذلك ، فهو يؤمن بما يقول إيماناً حاراً يمنح كتاباته

وجود النطرف

مغايرة كلياً لمرحلة الدعوة إلى المبادئ السياسية العامة للإسلام . هنا حركة إسلامية نشطة ، حركة سلاح وحركة سياسية . ولم يكن ممكناً لكتاب الإسلام السياسي أن يكون مستقلاً تماماً أو مرتبطاً تماماً ، فالاستقلال يفقده مصداقيته ، والارتباط قد يفقده منبره وقاعدته .

وكانت الدولة من جانبيها حريصة على الهامش الديمقراطي الذي افتتح به مبارك عهده . وكانت بعض أجهزتها ولا تزال مقتنعة بإمكانية الحوار مع الإسلام السياسي ، وبعضها الآخر يرى العلاج في المزيد من الجرعات الدينية في التعليم والإعلام . وبعضها الثالث لا يرى نفسه في موقع تقويض لهذه التيارات ، وبعضها الرابع يحسب حساباته للمستقبل المجهول . هذه هي الفترة التي بدأت بقتل فضيلة الشيخ محمد حسين الذهبي ولم تنته بتهديد فضيلة الشيخ محمد السيد طنطاوي والمسافة بينهما إمتلات بظهور وبروز ولعان أصحاب الفضيلة المشايخ محمد متولى الشعراوى ومحمد الغزالي ومحمد عمارة وعمر عبد الكافي إلى بقية الصف المتهم ظالماً بالاعتدال .

ذهبي هويدى



ليس أقلها أهمية استتباب نظام الخميني في الحكم الإيراني كان ما يسمى بالصحة الإسلامية قد أصبح ظاهرة ، وهو أمر يختلف عن المرحلة التي لم تحتاج لغير التركيز على المبادئ السياسية العامة للإسلام . لقد اشتمكت إيران الجديدة غداة الاستيلاء على السلطة مع العراق في حرب ضروس . وكانت هناك الحرب اللبنانية وقد اكتسبت طابعاً طائفيًا . وكانت أحداث العنف في شوارع دمشق قد أشارت بأصابع الاتهام إلى الإخوان المسلمين . وكانت تونس والجزائر منذ نهاية السبعينيات تراقبان بحذر صعود الاتجاهات الدينية في السياسة . وكان الرئيس السادات الذي استخدم هذه الاتجاهات في بداية حكمه قد انتهى به الأمر إلى القبول الشهير « لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين » فاغتيل بإيدي الذين سبق أن استخدمهم لدعاه .

كانت الدنيا قد تغيرت . وعاد هويدى إلى ديناه - مصر - فإذا بها لا تغل تغيراً . هنا كان « الواقع » . حاجة إلى القلم الواقعي الذي تتطلب منه الأمور إثخاذ المواقف . وهي مرحلة

بدايات

الهدف : إقامة الدولة الإسلامية على انقاض هذه الدولة الوضعية (ونماذج هذه الدولة واضحة في تأييده الثابت لها من ايران إلى السودان) .

● الشعاع الثاني هو ربطه الثابت لصفة الاعتدال بجماعة الإخوان المسلمين أيا كانت مواقفهم في الأحداث الجارية ، وتصوير خصومهم بالتالي باعتبارهم « أعداء الإسلام » من عملاء الغرب أو من قلول الشيوعيين .

● الشعاع الثالث هو دعمه الموصول لجماعات الإسلام السياسي المغايرة للإخوان في الأسلوب مع التفرقة بين جماعة وأخرى والتمييز بين الأفكار أو الانشغالات المختلفة ، ولكنها جميعها تندرج لديه في خانة الصحوة الإسلامية بما في ذلك الأفغان العرب .

ولكن هذا المثلث من أشعة الخط المستقيم لا يبدو بهذا الوضوح وسط الظلال . فهمي هويدى يسلك إلى هذه الغايات سبيلاً متعددة . إنه صاحب « التدين النقوص » الذى ينقد فيه بلا هوادة ما يراه تشوشات عالقة بتدين بعض الشباب . وهو أيضاً صاحب « مواطنون لا ذميون » الذى يعترف فيه بحق المواطنة للمسيحيين . وهو صاحب التأكيدات المتواليبة على أهمية الديمقراطية في ظل الإسلام . وبالتالى فهو صاحب الدعوة الملحة إلى ضرورة الحوار .

لتحاول إذن الاقتراب من هذه الدعوات في التطبيق . قبل ذلك أحب أن

مصافحة المسيحيين . وكان الشيخ عيد الصبور شاهين والشيخ مصطفى محمود وغيرهما يدعوان إلى تكفير نصر أبو زيد . هذا هو الواقع الفعلي « للمعتدلين » الذين يرون « هذه نقرة وبلك نقرة » فلا مانع من إدانة العنف وأحياناً العنف المضاد (أى الحكومة) . وربما يتهور بعضهم ويدين الإرهاب باعتباره في الأغلب من صادرات أمريكا وإسرائيل . ولكنهم في معظم الأحيان يصفون الإرهابيين بالشباب المؤمن المتحمس والمتطرف بالغلو في الإيمان والتدين . أما الخطأ فهو خطأ الإعلام والتعليم الذى يفرط في تعاليم الدين ، ودائماً هو خطأ الدولة التى لم تطبق بعد كل قوانين الشريعة .

هذا هو « الاعتدال » الذى أشاع في المجتمع بأسره مناخاً متواطئاً مع الإرهاب مغذياً له بكل بذور الفتنة الكبرى وليس الفتنة الطائفية وحدها . هو المناخ الذى يفرز كوادير الإرهاب ويحميها .

أين يجد فهمي هويدى نفسه ، وهو الداعية الإعلامى الأول للاعتدال ؟ أيا كانت القضايا والموضوعات المتعددة التى يعالجها ، وأيا كانت التشابكات المعقدة بين المصالح والمطامح وبين الوسائل والغايات وبين الظواهر والجواهر ، فهناك خط مستقيم من الضوء يخترق كل هذه الظلال :

● الشعاع الأول من هذا الضوء هو

وقد اختار فهمي هويدى موقعه في هذا الصف ، ولوهيته الإعلامية ، فقد أصبح المتحدث الرسمى باسم هذا الصف . ولم يكن غريباً أو مثيراً للدهشة أن يبدو فيما سُمى بالوساطة بين الدولة والجماعات متحدثاً رسمياً باسم الاجتماعات التى تمت بين وزارة الداخلية ومن يطلقون على أنفسهم صفة المستقلين أو المعتدلين .

وبينما كان المطلوب دائماً من بعض المشايخ كالشعرارى والغزالي وغيرهما أن يصدروا بيانا بإدانة العنف وبترية الإسلام من أوزاره ، فقد كان المفعول دائماً من هؤلاء المشايخ أنفسهم عكس ذلك تماماً في برامج الإعلام والمساجد على السواء . كان الشيخ الشعرارى يستطيع الظهور في إعلانات الصحف مباركاً شركات توظيف الأموال . وكان يستطيع في التلفزيون أن يغمز ويلمز في عقائد الآخرين . وكان يستطيع أن يجهر بأنه عام ١٩٦٧ في الجزائر سجد لله ركعتين شكراً على الهزيمة . وكان الشيخ عبد الحليم محمود يستطيع أن يؤلف كتاباً كاملاً في تشرية المسيحية وتقنيدها . وكان الشيخ الغزالي يستطيع أن يقضى بانتقاء الضرورية لبناء الكنائس وضرورية الضرورة لقتل فرج قودة . وكان الشيخ محمد عارة « يسامح » طه حسين على كتابه « في الشعر الجاهل » ويهدد دم لويس عوض على آرائه في جمال الدين الأفغانى . وكان الشيخ عمر عبد الكافي يدعو إلى عدم

أشير إلى أن فهمي هويدى يحتفل احتفالاً شديداً بالسباق التاريخى فى تحليلاته للظواهر ، وايضاً بالعلاقة الجدلية بين الحدث والنص . ولكنه يشى أن الواقع السياسى أكثر تعقيداً من المقولات النظرية الصافية ، وأن نقاء التماثلات المجردة لا يعرف طريقه إلى نقاء مماثل فى الواقع الحى ، وأنه شخصياً لا يملك أى ضمان لتطبيق أفكاره كما تتراءى له فى الذهن . ومن ثم فهو يدعو إلى « تغيير » سوف يفهمه وينجزه آخرون حسب ما يرونه لحظة الإنجاز من موقع السلطة . وقد يبتعد الإنجاز عما كان يحلم به - بالرغم من اختلافنا المبدئى مع الحلم نفسه - فماذا يضمن له أن الحلم قد يستحيل كابوساً . ولا يحتاج فهمي هويدى لأن أقول له إن هذا هو درس التاريخ للأسف . وأيا كان الثمن الذى يدفعه الحالم آنذاك ، فإنه لا يستطيع أن يتخلى عن المسؤولية ، فقد كان أحد الذين حشوا الرؤوس بهذا الحلم - الكابوس .

ولنتأمل بعض المقدمات وبعض النتائج فهمي هويدى يدعو إلى الحوار وإلى التريث فى تكفير الناس وإلى تجنب اللجوء إلى العنف باسم الدين وإلى المساواة بين المواطنين . ويدعم دعواته تلك بفيض زاخر من ثقافته الإسلامية الرفيعة فى أصولها .

ومع ذلك ، فهو حين يدعو الأقباط مثلاً إلى الحوار لا يختار كتاباً لوليم

سليمان قلاده أو ميلاد حنا أو الانبيا غريغوريوس أو لسميرة بحر أو لأمثالهم ممن يكتبون فى شؤون الأقباط من المفكرين المسلمين كرفعت السعيد ، وإنما هو يختار كتاباً لشباب لا ينتمى إلى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية (وهى الكنيسة الوطنية الكبرى) . وهو كتاب ملئ بالتجريح ولا يرتفع فوق الشبهات . ولم يحتفل به فى مصر سوى عادل جسين رئيس تحرير جريدة « الشعب » السابق ، والاستاذ فهمي هويدى . فقط . لماذا ؟ لأن المؤلف البروتستانتى يهاجم البابا شنودة ويراه « زعيماً سياسياً » للأقباط ، ويرى أن هناك « مسيحية سياسية » لا تحمل السلاح ولكنها تحسّل الطموحات السياسية إلى رموز دينية .

وهذا الكلام يبهج الإسلام السياسى الذى يلتمس فى مثل هذا الكاتب والكتاب مبرراً لوجوده . ولكنه يفضب الأقباط والمسلمين معاً ممن يرويه تزويراً فاضحاً ، ومع ذلك فهذا هو « النموذج » الذى اختاره فهمي هويدى للحوار مع الأقباط .

ولا تخلو مقالاته العديدة من الإشادة ببعض كتاب الغرب ممن ينصفون الإسلام والمسلمين وأحياناً الإسلاميين ، بالرغم من أنه يرى الغرب قائداً للحملة العالمية ضد العالم الإسلامى . أما إذا كان هناك اجتهاد مختلف لثقافت مصرى مسلم ، فإنه لا يكتفى بالتثديد به وتكفيره - كما

حدث فى واقعة نصر أبوزيد - وإنما يرف إلى الدنيا قبل أى كاتب آخر بشرى عدم ترقية هذا الأستاذ لإحصاده . ويكرر الكلام الذى لم تكن قرأناه بعد لعبد الصبور شاهين فى تقريره التكتيرى .

ما هى الديمقراطية التى يجهد نفسه فى التأكيد على توفيرها فى ظل الدولة التى يحلم بها ؟ لقد أجاب فى مقاله عن « المنطقة الآمنة » التى يجب الاتفاق عليها بين المثقفين وأهل الفكر بأن هناك قائمة من المحرمات أو المقدسات لا يجوز الاقتراب منها ومن بين هذه المحرمات أشخاص العلماء والفقهاء وقراءهم من السلف الصالح إلى اليوم . وليست مصادفة أن ينشر هذه القائمة بعد الضجة التى أثارت حول الشيخ الغزالي وه شهادته ، فى المحكمة ، فالرجل يطلب العصمة ضراحة لبعض الناس . وهو الأمر الذى لا يبيحه الإسلام مطلقاً . ليس هذا هو « حكم رجال الدين » فى دولة شمولية ؟ كيف يكون الحوار والاجتهاد واحترام العقل ، مادام أى عالم أو فقيه منطقة محرمة على النقاش أو المراجعة أو النقد أو الاعتراض ؟ ومن أغرب الغرائب أن يستشهد بميلاد حنا فى قوله لإحدى المجلات « تقطع يد من يطالب البابا بالكف عن رعاية شؤون الأقباط » ، موحياً أنه إذا كان الأقباط يوقرون قياداتهم الدينية على هذا النحو ، فالواجب أن يمتد هذا التوقير ليشمل قيادات الأديان

بدايات

الشيخ عمر عبد الكاى لم يخطئ. وإنما « شتمك الذى بلغك » كما يقول المثل الشعبى ، أى مجلة « روز اليوسف » التى قامت بواجبها الإعلامى فى فضح أوكار وبهاليز ما يسمونه بالتطرف . هويدى يفترض من العنوان أن الأمر كان يمكن أن يظل فى « السر » ويسلب الإعلام والمواطن حريتهما فى الاتصال وحق الحصول على المعلومات . وهو يفترض أن هذا « السر » كان بين عدة عشرات أو مئات من البشر ، وليس بين عشرات ومئات الألوف . وهو يفضل كتمان السر على الاستفزاز الطائفى متجاهلاً أن فاعلية هذا السر قد خرجت عن إطار المسجد إلى الشارع وأنها سمعت بالفعل أجواء الوحدة الوطنية بين المصريين من قبل أن تكشف « روز اليوسف » عن هذا السر . وهو يفترض أن هذا السر كالزواج فى السر ليس حراماً مادام على سعة الله ورسوله . وقد أورد فهمى هويدى من التراث المعتد الاصيل ما يؤكد صواب الشيخ عبد الكاى الذى أخطأ فحسب فى إدراك الملايسات التى أحاطت بهذا التراث . أى أنه أخذ على الشيخ الفهم النصى واستبعاد الظروف . ولما كان تأويل النص من صنع البشر ، فمن حق عبد الكاى أن يفهمه وأن يبلغه كما يشاء . والدليل أن أحداً ممن طلب بنفسه أن يريده عن خطئه إذا كان قد أخطأ لم يجبه على طلبه . ولكن الأهم أن فهمى هويدى زادنا علماً — وربما زاد علم



الشيخ محمد متولى الشعراوى



محمد عمارة

الغزالى خير برهان على هذا الجهد المستميت .

عبد الكاى قال للألوف فى المسجد ما يقوله لعشرات الألوف فى الكاسيت وما يكرره لمئات الألوف فى الصحافة من أن تحية المسيحيين لا علاقة لها بتحية الإسلام . والرجل فعلاً لم يعتذر عن هذا الكلام فى زيارته للبابا شنودة الذى لم يفتح الموضوع أصلاً ، وإنما كان محمد على محبوب وزير الأوقاف هو الذى اعتبر الزيارة بحد ذاتها اعتذاراً عملياً . ومع ذلك فالرجل فى « آخر ساعة » كثر ما قال وأصر عليه مقترباً أنه إذا كان شيخ الأزهر والشيخ الغزالى والشيخ عمارة يرون أنه قد أخطأ فسوف يتراجع علناً عما قال . ولم يقل له أحد من هؤلاء أنه أخطأ . وإنما تطوع فهمى هويدى فى مقال مستفيض بالأهرام بالتاكيد على أن

جميعاً وفى مقدمتها علماء الإسلام . وينسى مرة أخرى أن الشباب البروتستانتى الذى احتفل بكتابه قد تجاوز الحدود فى نقد رئيس الكنيسة الوطنية . وينسى أن ميلاد حنا نفسه له انتقادات واضحة فى الكثير من مقالاته وتصريحاته للصحف . ويعرضها ثابت فى كتاب عمرو عبد السميع عن « النصارى - حوارات المستقبل » . ومن ثم فالاعتماد على كلمات ميلاد حنا فى « روز اليوسف » لا تصلح شفوياً لتكميم الأفواه بحجة « المنطقة الآمنة » التى تفرض سترار حديدية على العقل يحول دونه ومناقشة « علماء الدين » .

وإذا كانت هذه المنطقة المحرمة مجرد دعوة ود الدولة « التى يجلم بها فهمى هويدى لم تتحقق بعد ، فعماذا ستكون عليه الأمور من موقع السلطة ؟ هل تكفيها العبارات الشارحة التى تؤكد مجدداً على غياب التناقض بين حرية الرأى والمنطقة الآمنة ؟ ألا تذكرنا هذه العبارات بجملة السادات الشهيرة « الإسلام دين وديننا ما قلناش حاجة ، لكن لا سياسة فى الدين ولا دين فى السياسة » فاضحك الدنيا على سذاجة التناقض ؟

ولكن فهمى هويدى الذى يراه البعض متحدثاً رسمياً بأسـم « المعتدلين » يجهد نفسه طويلاً لحل هذه التناقضات أو التوفيق بينها .

وفى واقعتى عمر عبد الكاى ومحمد

الشيخ عبد الكاى - بأن هناك تراثاً كاملاً في تحية غير المسلمين .

وخرجنا من المقال لكاتب صناعته الأولى هي الكتابة بأن الصحافة الملعونة هي المتهم الحقيقي ، وأما الشيخ عمر فهو « داعية معتدل » يستهدف خدمة الإسلام والوطن .

وهو الأمر نفسه الذي تكرر في واقعة الشيخ الغزالي . قامت الدنيا ولم تقعد بسبب « شهادته » في المحكمة ، بدءاً من لجنة الفتوى في الأزهر الشريف ، وانتهاء بصفوة من العلماء زملائه وتلامذته . وجاء فهمي هويدى ليقول إن ما قاله الشيخ الجليل ليس فتوى بل شهادة ، وإن للفتوى - وهو متقف إسلامي كبير - أصولها ، وإن للشهادة - وهو دارس للقانون - أصولها . وإن ما طلب من الشيخ هو الشهادة وليس الفتوى . وأضاف أن الغزالي في المحكمة كان يرد على أسئلة المحامى ، لا أكثر ولا أقل . وإن هذه الأسئلة قد صيغت على نحو يحتم الإجابة عليها بما قاله الشيخ لا أكثر ولا أقل .

وأعترف أن الكاتب الحاد الزكاء قد خاف الترفيع ، فقد افترض عدة فرضيات من بينها أنه يلقى محاضرة فقهية لجمهور من الأكاديميين . ثم افترض أن هذا الجمهور لا يدرك شيئاً عن القضية التي ذهب من أجلها الغزالي إلى المحكمة . وافترض أخيراً أن هذه القضية مجرد مثل أكاديمي للتدريب ،

فهى ليست قضية حقيقية بل قضية رمزية مجردة لا علاقة لها بالزمان والمكان .

وهى افتراضات ، للاف ، غير دقيقة .. فالكاتب يعلم أنه يضلل جمهوراً واسعاً من قراء أكبر صحيفة مصرية ، وإن هذا الجمهور يعلم أن الجنى عليه في هذه القضية كاتب معروف هو فرج فودة ، وأن هذا الكاتب لم يتهم من أية جهة قضائية أو دينية رسمية بالكفر أو الارتداد ، وإن حكماً من ولئ الأمر أو من ينوب عنه لم يصدر بإعدامه . كذلك فالكاتب يعلم أن الشيخ الغزالي يعلم أنه غداة اغتيال فرج فودة ببرد قتلته صراحة ، وأن محامى المتهمين لذلك لم يطلب الشيخ الغزالي صدفه ، وأنه كان يتقرب بأن شهادة الرجل أن تخرج عن منطق السابى ، وأن هذا المحامى البارع سوف يسأل الشاهد أسئلة مجردة في محكمة مجسدة أمامها جريمة قتل ومتهمون معترفون وقانون وشهود آخرون . وإن هذا المحامى البارع لا يريد من الشيخ سوى التجريد ، وعلى المحكمة التجسيد إذا كان إسلامها من صحيح الدين .

ليس على المحامى من حرج كما يصرف فهمي هويدى من دراسته للقانون . ولكنه بدلاً من أن يستخلص ما استخلصه أغلب المصريين من « شهادة » الغزالي باعتباره عملياً فتوى أباحت قتل فرج فودة واتاحت للقاتل الاقتتات على سلطة ولئ الأمر .

فانه اكتفى بلفت الانتظار إلى المحامى الملعون . تماماً كما فعل مع الشيخ عبد الكاى قلب الحقائق رأساً على عقب ملةاً الانتظار إلى الصحافة الملعونة .

ماذا نسمى هذا الدور ؟

لم يمك فهمي هويدى ورقة واحدة من الأوراق السرية أو العلنية للجماعات المسماة متطرفة ليسلط عليها أضواء النقد والمراجعة ، ولا نتكلم عن الإدانة . وإنما هو يترصد كل ما يكتبه خصومهم للتشهير بهم وأحياناً تكفيرهم .

لم يتوقف مرة واحدة عند « فكر » الإرهاب ، وكان الإرهابيين آلات الكترونية مبرمجة من الخارج بلا تفكير محلي أو غايات . وإنما هو يبحث في الجذور البعيدة والأسباب العميقة والمصادر الخارجية . وكأنها كلها أو بعضها يبرر القتل ويضاعف من الجريمة .

وينصب نفسه محامياً أميناً عن أفكار « المعتدلين » الذين يهدرون الدم ويشيعون الدمار بفتاويهم وشهاداتهم ودروسهم في السر والعلن .. فإذا كان هذا هو « الاعتدال » قبل بناء دولتهم ، فماذا سيكون الأمر إذا تولوا مقاليد السلطة ؟

عبد الكاى



لوحة للفنان : أحمد عز الدين

المواجبات

چاك بيرك : محاولة لترجمة معانى القرآن الكريم .

١٢ چاك بيرك ، محاولة لترجمة معانى القرآن الكريم ، التحرير .

١٣ هذه الترجمة لماذا ؟ ب . ب . ب . ١٤ چاك بيرك يقول : مبادئ

القرآن تتفق مع المنهج العقلى للتفكير ، ترجمة : ه . ع . ق .

١٥ چاك بيرك والإسلام المستنير ، محمد سكير . ١٩ الأمل الذى

تحقق . هالة عصمت القاضى . ٢٣ أندريه ميكل ، لم أحببت الإسلام ؟ ،

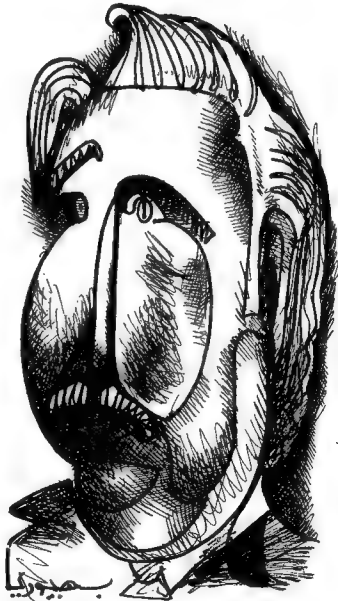
ترجمة : ه . ع . ق . ٢٥ الإسلام فى الهند ، ترجمة : بثينة رشدى .

چاك بـيـرك

محاولة لترجمة معانى القرآن الكريم

هذه محاولة جديدة لترجمة معانى القرآن الكريم للغة الفرنسية ، أثارت الكثير من ردود الفعل الإيجابية فصاحب العمل رجل مشهود له بالكفاءة والنزاهة ، والرغبة الصادقة فى أن يكون الحوار بين الثقافات قائماً ، أولاً ، على معلومات صحيحة ، وثانياً على فهم سليم ، وثالثاً على نية صادقة من أجل الحوار الخلاق والإيجابى بين الحضارات والأفكار والثقافات .

وفى هذا « المحور » نقدم جزءاً من الصورة البانورامية العريضة التى شاعت إنه نشر هذه الترجمة التى يصفها صاحبها ، وفى العنوان بأنها مجرد « محاولة » وهى بعض ما قيل وكتب فى الغرب عن هذا العمل الجديد ، لعلنا به نكسر حدة « التعصب » المتبادل بين فريق هنا وفريق هناك لا يرى فى الآخر سوى الشيطان ، قاصدين بذلك أن نرى أنفسنا فى مرآة الآخر ، لكن هذه المرة ، الآخر الموضوعى والمخلص للمعلم وحرمة والذى وجدناه فى مثل « جاك بـيـرك » ، وإندريه ميكل ، ونعد القارئ بأمثلة أخرى تثرى معرفته بهذا النوع من المحاولات العلمية الرصينة .



هذه الترجمة لماذا ؟

ف

يرجع تاريخ أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم ، وكانت باللغة اللاتينية ، إلى القرن الثاني عشر الميلادي . ويبلغ عدد المرات التي تُرجم فيها أكثر من ستمائة مرة . وهناك سؤال يدهي يتبادر إلى الأذهان هو : هل هناك ضرورة لمزيد من ترجمات معاني القرآن الكريم ؟ ويرد على هذا السؤال جاك بيرك :

— « لكي نحصل على ترجمة متكاملة لمعاني القرآن الكريم يجب أن تتم دراسة المجتمعات الإسلامية في بدايات الإسلام الأولى »

هذه الدراسة التي قام بها بيرك واستغرقت فترة طويلة من حياته

وهناك سبب آخر دعا بيرك إلى ترجمة معاني القرآن الكريم ألا وهو حبه الشديد للدين الإسلامي ، بالرغم من ديانته المسيحية ، إذ أنه وجد فيه تعاليم جميع الديانات الأخرى مثل الشورى وغيرها . وهو يحتوى أيضاً على معلومات متعلقة بالتاريخ والأساطير والتشريعات المختلفة . ويجدير بالذكر أن الجانب التشريعي لا يشمل سوى حوالي ثلث القرآن الكريم إلا أن المسلمين يهتمون به دون سواء

وأخيراً فإن القرآن الكريم يقدم لنا رؤية فلسفية جديرة بالإهتمام ، كما

يتميز بأسلوبه الأدبي الجدير بالدراسة والبحث .

ويرى بيرك أنه بالرغم من الترجمات المتعددة لمعاني القرآن الكريم إلا أن هناك الكثير الذي لم يتم اكتشافه بعد ، وهو يأمل أن تكون ترجمته « دقيقة من الناحية اللغوية والفقهية ومتأنقة من حيث الأسلوب والتعبيرات » .

ويضيف بيرك قائلاً إن الإسلام لم يحظ بالتقدير الكافي في البلاد الغربية ، إذ أنهم يضعونه مقابلاً للمنطق والعقل بصفة عامة وفلسفة ديكرارت بصفة خاصة ، أي أن الإسلام يعني بالنسبة لهم التعصب الديني الذي لا يخضع للمنطق ، أما الجانب العقلي والفكري في الإسلام فهم يجهلونه تماماً .

في مقابل هذا الرأي يرى بيرك في الإسلام استمراراً لفلسفة أرسطو في جانبها الروحي ، ولذلك فهو يطالب الغرب بأن ينظر للإسلام نظرة عقلية متفتحة لا تفرغه من محتواه التقالي والفكري

ومما يؤكد أن الإسلام لا يقتنى أبداً مع العقل والمنطق أن بيرك وجد أن كلمة « العقل » قد ذكرت في القرآن ٤٤ مرة في نفس الوقت الذي ذكرت فيه كلمة « مقدس » ٧ مرات فقط ... وإن كانت هذه النتيجة ستثير بالطبع الكثير من الجدل .

وفي الواقع فإنه يتعذر التوصل إلى المعاني الحقيقية للقرآن الكريم . وهذه الصفة المتميزة تدل على أن الإسلام لا يتعارض مع حرية الفكر بل إنه يساهم في توسيع مداها ، وهو يتحدى أيضاً الثورة العلمية والتكنولوجية .

ويرى بيرك في محاولة تفسير القرآن الكريم نوعاً من الإرتقاء الفكري بالإسلام في الغرب بصفة عامة وفرنسا بصفة خاصة ، أي الإنتقال به من مرحلة التعصب الديني إلى مرحلة الإسلام المتقدم المستنير .

وقد دعا بيرك إلى هذا النوع من الرؤية الإسلامية المتحضرة منذ فترة طويلة وذلك في محاضراته التي كان يلقيها في الكوليج دي فرايس ، كما دعا أيضاً إلى تبادل الآراء المختلفة حول الدين الإسلامي . حتى لو أدى ذلك إلى نوع من الخلاف ، فهو أفضل من الجهل التام بالمفهوم الحقيقي للقرآن الكريم . وهذا الجهل ما هو إلا دليل على ضيق الأفق ويأمل أن يحد منه بعد أن عمل طوال خمسة عشر عاماً من عمره في ترجمة معاني القرآن الكريم .

ب . ب



جاء بيورك يقول :

مبادئ القرآن الكريم تتفق مع المنهج العقلي للتفكير

● وما هو السبب في وجود مثل هذا التعقيد ؟

— جميع اللغات القديمة (مثل العبرية والأرمنية وغيرهما) تسمح بعدة تفسيرات لعانى الكلمات ، فهناك المعنى الحرفي والمعنى المجازي والمعنى الرمزي . ونحن نجد في القرآن الكريم معانى واضحة وأخرى خفية دون أن يكون هناك أدنى تناقض بينهما . ومن الناحية اللغوية هناك عبارات تسمح بحوالى إثني عشرة تفسيراً مختلفاً ويمكننا أن ندرك ضخامة هذا العمل إذا

— هذا التواضع يرجع بالدرجة الأولى إلى صعوبة العمل : فالقرآن الكريم يجمع بين التعميد الشديد والبساطة للتفاهية مما يجعل الترجمة شبه مستحيلة دون إضافة التفسيرات التي توضح بعض المعانى ، وهذه التفسيرات قد تؤثر بدورها على القيمة الجمالية للعمل ... لذلك لاقيت صعوبة شديدة في محاولة توصيل المعنى دون إضافات قد تؤثر على عظمة جمال الآيات القرآنية .

فمن خلال ترجمته لسنة آلاف آية من آيات القرآن الكريم أكد بيورك أن تفسيره للآيات القرآنية جاء ملازماً للمنطق والعقل .

وقد أجرينا هذا الحوار معه ليرضح لنا موقفه من هذه الترجمة

● بعد عشرين عاماً من العمل والبحث والكتابة تم نشر ما أسميته : « محاولة لترجمة معاني القرآن الكريم » لماذا كل هذا النواضع في اختيار العنوان بالرغم من المجهود الشاق المبذول فيه ؟

چاك بيرك

و

الإسلام المستنير

محمد سنكير

كاتب جزائري مقيم في فرنسا

في كلمتي « الخير » و« الإحسان » :
فالخير ضروري في عالمنا الذي يخضع
للكثير من الضغوط والذي تتحقق فيه
السعادة من خلال تطبيق القيم
الأخلاقية والجمالية المتمثلة في هذه
الكلمة الشاملة ، أما الإحسان ، فهي
فضيلة تجتمع فيها القوة مع الجمال
وهي تتحقق من خلال تطبيق مبادئ
القرآن الكريم والتي تتأكد من خلال
أسلوبه الرصين .

وعلى ذلك ، فإن الإنسان يمكنه ،
بفضل إيمانه واقتناعه بالقرآن الكريم
أن يعرف ويعي جوانب الحياة المختلفة

فإن قراءة ما أسميناه :
« محاولة لترجمة معاني القرآن
الكريم » - جاك بيرك Jacques Ber-
que تترك لدينا انطباعاً بأن النصوص
القرآنية التي يتوجه بها الله عز وجل إلى
الإنسان تستخدم لفظاً تتميز بالروقي
والسمو البعيد عن المعنى المتداول لتلك
الكلمات وأنها تحتوي على روح الإلهام
الجديدة بالرسالة التي أعادت تأكيد
معاني الألوهية والتوحيد .

وفكرة التوحيد ملازمة لقيم
و أخلاقيات الإنسان الذي يعتقد تماماً
أن السعادة والاستقرار النفسي يتحققان

تخليلاً أن هذه الصعوبة تواجهنا في
ترجمة ستة آلاف آية من آيات القرآن
الكريم .

● ماهو وجه الاختلاف بين هذه
الترجمة وما سبقها من ترجمات
لمعاني القرآن الكريم ؟

- إتبع المترجمون الغربيون بوجه عام
المنهج الذي ساد في القرن التاسع عشر
في تفسير التوراة والإنجيل والذي يقضي
بدراسة تطور الأساليب والفكر عند
الأنبياء ، وهو أمر مرفوض تماماً
بالنسبة للمسلمين إذ أن القرآن الكريم
مصدره إلهي ولم يأت على لسان النبي
كغيره من الأديان السماوية الأخرى ..
وعلى ذلك كان من الضروري مراعاة
هذه الرؤية المتميزة للدين الإسلامي عند
ترجمة معاني القرآن الكريم .

● هذا بخصوص موقف المسلمين
ولكن ماذا عن رايك الشخصي ؟

- سوف أرد على هذا السؤال
بمنظوية شديدة : إنني لا اعتقد في
إمكانية تطور الفكر الإلهي من خلال
الوحي الذي هبط على النبي نظراً لعظمة
الآيات القرآنية التي توازي في أهميتها
الاكتشافات العلمية الكبيرة : يضاف
إلى ذلك أنه من الناحية العلمية يصعب
دراسة تطور الأفكار الفلسفية في القرآن
الكريم بعد أربعة عشر قرناً من الزمان -
وفي هذا الصدد أتذكركم بآيتنا اليوم
نجهل الترتيب الحقيقي لأفكار باسكال
(Les Pensees - Pascal) مع العلم أن
تاريخ كتابتها ليس يبعد (ثلاثة
قرون) .

أما عن رأيي الشخصي ، فينني أرى
في محمد النبي الذي تتميز أحاديثه
وأخلاقه بالعظمة والسمو -

هـ - ع - ق

محاولة لترجمة معانى القرآن الكريم

ولقاء الخطب وهو ما عبرت عنه الحكمة القديمة القائلة :

أيها الإنسان ، لقد علمناك ما هو الخير ، وهوليس سوى الإخلاص واحترام القوانين »

وبهذا المفهوم فإن الإرادة الإلهية في القرآن الكريم لا تتعارض على الإطلاق مع مصلحة البشر ، فالإسلام يؤكد أن سلوك الإنسان وحده هو الذى سيدفع به إلى حسن الجزاء .

وتتميز ترجمة بيورك قبل كل شيء بسهولة قراءتها وفهمها فهي ليست ترجمة إلى اللغة الفرنسية بل هي ، لو أجزنا قبول هذا التعبير ، القرآن الكريم باللغة الفرنسية . وهي ليست خدمة تؤدي إلى اللغة الفرنسية بل هي هدية مهداة إلى المسلمين وإلى المثقفين الذين يعجزون عن قراءة النص العربى بلغته الأصلية والذين يتمكنون ، بفضل ترجمة بيورك ، من التعرف على جمال الأسلوب وعمق التفسيرات وجمال الموسيقى الداخلية للألفاظ في القرآن الكريم ، هذه الموسيقى هي أشبه بنسمة الهواء التي تثير الرسام فتجعله يبدع ويتعمق في رسم لوحاته .

من المعروف أن الترجمة في حد ذاتها هي نوع من التفسير الذى يختلف تبعاً لوجهة نظر المترجم ، وهي معرضة

وحدهما للقيام بترجمة معانى القرآن الكريم ، إلا فيما يتعلق بالتحقق من معانى بعض الألفاظ والتعبيرات ، إذ يجب أن يكون المترجم على دراية تامة بالجوانب الاجتماعية والثقافية للإسلام . وكذلك عليه أيضاً أن يقوم بدراسة عن الحياة الثقافية واليومية للمسلم في العصر الحديث الذى يعيش اليوم في صراع ما بين المتطلبات المتناقضة للحياة العصرية وبين محاولته للحد منها بالرغم من كونها ضرورة ملازمة لحياته . وهناك أيضاً الفكرة التي تمت وانتشرت في الغرب على مر التاريخ والتي تتلخص في أن كل مسلم مخلص لدينه ما هو إلا مشروع مسلم متطرف مما يجعله موضوعاً للدراسة لدى علماء السياسة الذين يؤثرون بدورهم على وسائل الإعلام المختلفة بالإيحاء بأن التطرف إلى هذا الموضوع دون علم كافٍ يدخلهم في موضع التشبهات ويجعلهم في صورة المتسرعين الراغبين في إعادة هذا المسلم إلى طريق الصواب .

ومن المؤكد أن ترجمة بيورك تضيق حاجة القارئ الفرنسى إذ تقترب به من فكرة الخير والكمال الذى يوحى به الله عز وجل دون سواء ، وهي تجعله يفكر في مستقبل الدين الإسلامى عن طريق الاقتناع الفكري بدلول الكلمات بدلاً من الاستفراق في البلاغة اللفظية وتعليم الأخلاقيات عن طريق الوعظ المباشر

من ناحية الوظيفية والوجود والرقى بالإنسان إلى أعلى درجات السمو .

أما الإنسان الذى ضل عن طريق الهداية ، فقد عبر عنه القرآن الكريم من خلال صورة رائعة هي أقرب إلى المشهد التمثيلي وهي تتميز بالجمال والتأنق في اختيار الألفاظ وذلك في قوله تعالى :

« إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرتهم لا يؤمنون » ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم »

وقد نجح بيورك من خلال ترجمته في التعبير عن هذا الموقف بنفس طريقتيه المؤثرة ، كما استخدم نفس تركيب الجملة ونفس لغة الحوار لإقناع القارئ ... وينطبق هذا الرأي أيضاً على الأجزاء المتلفة بوصف العالم الآخر والتي تدعو الإنسان إلى التأمل والتفكير في هذا العالم بما يتمشى مع الجانب الروحي للبشر بصفة عامة .

وقد ساهمت هذه الترجمة في التخفيف من سيطرة المفهوم السابق عن القرآن الكريم وركزت على المفهوم الحديث للدين الإسلامى الذى يدعو البشر إلى التفاهم وفتح آفاق جديدة للفكر الإنسانى عملاً بقوله تعالى :

« وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم » ومن الجدير بالذكر أن الإلام بقواعد اللغة العربية وفقه اللغة لا يكفیان

محاولة لترجمة معانى القرآن الكريم

بصفة دائمة للتخبر في مفاهيم بعض الألفاظ والدلالات . وقد صرح بيرك في مقدمة ترجمته أنه من الصعب كتابة مقدمة للقرآن الكريم ، ولكنه قدم لنا في نفس الوقت تمهيداً لكل سورة من سور القرآن الكريم يتم فيها تقسيمها طبقاً للفترة الزمنية التي نزل الوحي فيها أو طبقاً للأسباب التي دعت إلى نزول الآية ، وقد حرص أيضاً على التأكيد على الموضوعات الأساسية التي تتناولها الآيات بطريقة تتبع منهجاً علمياً شديد الوضوح .

بالإضافة إلى ذلك هناك تحليلات مطوّلة يتم فيها تناول عدة مسائل تؤكد لنا أن الإسلام في الوقت الحالي بعيد تماماً عن ملاسبات الأحداث التي أتاحتها النص الأصلي للقرآن الكريم وهناك أيضاً الفهرس الخاص بالأعلام ، وقائمة بالسور مرتبة طبقاً للترتيب الأبجدي للكلمات بما يساعد على إرشاد القارئ .

وهذه الرؤية الخاصة ببيرك تتيح للقارئ الفرنسي فرصة فهم ودراسة القرآن الكريم . ومن خلال هذه القراءة يتضح له أن القرآن الكريم يتصف بكونه إشعاعاً للنور والمعرفة وهو يقع في حدود ما يمكن للعقل أن يدركه . وهو يتناول السؤال المنطقي المشهور : كيف يمكن لللاهوتية .. أن تتناول موضوع الفلسفة ؟ والذي يتحول عند الإسلام إلى : كيف يمكن للفلسفة أن تتناول

موضوع اللاهوتية ؟ .. وهي مسألة فلسفية صعبة واجهها الفلاسفة المسلمون من أمثال الإمام الغزالي ، كما تناولها أيضاً بالبحث والدراسة بعض الفلاسفة الغربيين من أمثال باسكال في كتاباتهم . فاللاهوتية كما ندرك من خلال هذا الكتاب المقدس قائمة على نظرية السببية التي تلغى تماماً المفهوم اليوناني القديم لللاهوتية والذي يتضح لنا من خلال الأساطير . والسؤال الذي يترأى لنا عند دراستنا لهذا الموضوع هو : ما الصلة التي تربط بين نظرية السببية واللاهوتية وكذلك التي تربط بين البرهان على وجود الله وبين العلم اللاهوتي . وقد حاول الفلاسفة الإسلاميون الربط بين هذه الموضوعات منذ عهد الفارابي وابن سينا حتى يومنا هذا . وبهذا المعنى فين تفسير القرآن الكريم يتفق مع الكلاسيكية القديمة في محاولتها للربط بين المنطق اليوناني وبين الفكر الذي يترأى لنا من خلال القرآن الكريم . وهو يدخل في إطار الفكر المتفتح الذي بدأه الغزالي وابن حازم وابن رشد . وجدير بالذكر أنه يندر ذكر هذه الرؤية المستندة للدين الإسلامي في النقد الحديث .

ويؤكد بيرك على التماسك والترايط بين أجزاء القرآن المختلفة كما يؤكد أن القرآن الكريم يدعو إلى عبادة الله عز وجل عن طريق البصيرة والحكمة التي تتفق مع المنطق والعقل ، فالله عز وجل

هو النور الذي يتوهج بريقه إذا ما خضع لتور العقل والإدراك . وهو يتيح لنا القيام بالعديد من التفسيرات ، وهو يشير الكثير من الجدل الذي لا يتعارض على الإطلاق مع الفهم السليم للقرآن الكريم وإن كان يرفض الجدل لمجرد الجدل أي أنه يشجع على إبداء مختلف الآراء بما لا يتعارض مع القيم الأخلاقية . وقد عبر أكثر من ١١ مرة من خلال ترجمته عن دعوة القرآن الكريم إلى التأمل من أجل الوصول إلى الأسباب بأسلوب يجمع في وقت واحد بين العقل والمنطق والحكمة الإغريقية ولا يتجاهل أيضاً التكنولوجيا الحديثة .

وإذا كان جان بول الثاني قد كتب في رسالته البابوية الأخيرة أن الأديان الأخرى ، ومنها الإسلام ، تمثل تحدياً إيجابياً للمسيحية ، فقد قال بيرك رأياً مماثلاً إذ أنه وجد أن الإسلام يضع أساساً للتوحيد بما يتفق مع الأديان الأخرى .

ولا ينبغي رأى بيرك في الإسلام من جهه المعانى الكامنة في بعض الآيات القرآنية ، ولكن هذا الموقف يؤكد بالآخرى رأيه وهو أن الإسلام يصلح لكل زمان لأنه يتفق دائماً وأبداً مع العقل والمنطق . وهو لا يتعارض على الإطلاق مع التقدم .

وعلى سبيل المثال فإن هذه الآية من سورة البقرة تؤكد لنا هذا المعنى .

محاولة لترجمة معاني القرآن الكريم

« فهدي الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم »

وقد ترجم بيورك هذه الآية بحيث أكد على المعنى القائل بأن الله عز وجل يرشد المؤمنين إلى طريق الهداية بفضل من عنده ، كما تؤكد هذه الآية ، من وجهة نظره ، على معنى الإختلاف في الرأي .

وفي السواقع فإن هذا التفسير له أساس من الصحة إذ أن هناك حديث شريف قائل بأن : اختلف الأئمة رحمة بالامة . كذلك فقد أكد الخليفة على من أبى طالب أن الإسلام يحتمل أكثر من منهج للتفكير . ويديهي أن نذكر أيضاً أنه عند تطبيق القانون في الإسلام ينبغي أن يبتعد القاضي عن كل ما يمس حرية الإنسان عملاً بالرأى القائل بأن القانون يدعو إلى حرية الفرد في المجتمع . وبناء على ذلك ، فإن النظام الإسلامي ، كما يرى بيورك لا يعوق دورة التقدم . وهو يذكرنا في هذا الصدد بالجزء المخصص للمسائل القانونية في القرآن الكريم والذي يتيح الفرصة للاجتهاد الدائم في التفسير ، كما يؤكد أيضاً أن العقوبات التي يفرضها التشريع في القرآن الكريم متفاوتة ومتجانسة وملأمة تماماً لطبيعة المواقف ، وهي تؤكد الميل الطبيعي للإسلام إلى الصبر والحلم وعلى سبيل المثال فإن المرأة في بدايات الإسلام الأولى كانت تحظى بالكثير من الحقوق

والحريات والتي أكدها الموقف الشخصي للنبي صلى الله عليه وسلم هذا في الوقت الذي كانت فيه التقاليد تحد بصورة كبيرة من هذه الحقوق .

وأخيراً فإن بيورك يستشهد أحياناً في ملحوظاته بالثقافة الإسلامية والشرقية والأندلسية والمغربية القديمة والحالية ، وهو يربط أيضاً بين الفكر في القرآن الكريم وبين فلاسفة الإغريق وبصفة خاصة Parmenide ، وهو يحاول أن يقرب كذلك بين هذه الآراء المختلفة وبين الحقيقة المثالية بما يجعلها قريبة من الفلسفة الأفلاطونية وجديدة بالبحث والدراسة والتعمق .

ويوضح لنا بيورك أن الإسلام ينأى بنا عن جميع الإحتمالات وذلك فيما عدا موضوع التفسير القدرى لبعض حقائق الحياة والتي تناولها وتوسع فيها الفيلسوف Leibnitz وفيما عدا أمور القدر فإن المنطق الذي يستند إليه القرآن الكريم قائم على الفهم العقلي الصالح لكل زمان .

أما فيما يتعلق بوجهة نظر الغرب في الدين الإسلامي ، فجدير بالذكر أن البلاد الغربية لم تكن يوماً بعيدة عن الفكر الإسلامي . وإن كان الإسلام معارضاً لمصادرة حرية الأفراد عن طريق الطقوس الخاصة بالرهينة في الأديان الأخرى إلا أنه كان يدعو في

نفس الوقت إلى الإيمان الذي يحكمه الفكر والعقل الواعي القادر على التامل وعلى السيطرة على مقاليد الأمور . ومن المعروف أن الغرب كله يعمل وفقاً لهذه القاعدة .

وعلى ذلك ، فإنه يجب علينا أن نحى هذه الترجمة التي قد تكون الأولى من نوعها التي تفتح باب النقاش فيما يتعلق بدور الإسلام في العالم وكذلك وجهة نظر الغرب في القرآن الكريم والعقيدة الإسلامية ■

عن لوموند دبلوماسيك



الأمل الذى تحقق

بشير برنارد

الإنسان وعالم بحقوق المسلمين ، وقد قام بالعديد من الدراسات التى أدت إلى كشف الكثير من الغموض عن الدراسات الشرقية .

وقد صرح بيرك الذى يعد علامة من علامات الاستشراف مثله في ذلك مثل علامتا Silvestre de sacy و Massignon بأن دراسة الشرق تستلزم قدرات عقلية هائلة ، والحق يقال إن بيرك يمثل الصورة المثالية للمستشرق فهو عالم بالغة العربية وبالإسلام وهو أيضاً شاعر ودارس متمق للقانون وقد جعلته هذه الإمكانات أملاً لترجمة معاني القرآن الكريم .

وقد أعرب بيرك عن أمله في أن يكون قد نجح في توصيل معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية وأن يكون قد حافظ على بساطة التعبيرات وعلى النسب المختلفة بين الأجزاء وكذلك على الموسيقى الداخلية للألفاظ والعبارات .

وقد صرح أيضاً بأن قراءة ترجمة معاني القرآن الكريم والتأمل فيها سوف تتيح للعالم أجمع فرصة الاطلاع على هذا الحدث الثقافي الجدير بمثل هذا العمل الضخم .

وأخيراً أن بيرك قدم لنا معاني القرآن الكريم بالغة الفرنسية بطريقة مذهلة في عظمتها فقد نقل إلينا قوة ووضوح الآيات بالإضافة إلى الجانب الشعرى الموجود فيها . ■

Sindbad

113 rue Fontaine - 75008 Paris
Téléphone : (33) 42 55 33 23
Télécopier : (33) 42 51 41 70

Le Coran

Œuvre de traduction intégrale de l'arabe,
monol et sous d'autre traductions par

Jacques Berque

Professeur honoraire au Collège de France
Membre de l'Académie de langue arabe du Caire

Le traducteur de référence, qui fait passer en langue
française le souffle de la révélation
prophétique, vivante, qui se déploie dans le sacré.
Par le plus prestigieux des arabistes, observateur
et fanatique de l'islam.

Un événement très attendu

وهكذا فإن شغف بيرك بالقرآن الكريم ومثابرته في البحث بالإضافة إلى علمه الخارق بظروف المجتمع العربى أدى به إلى القيام بدراسة متعمقة حول الدين الإسلامى .

وشجعت بسعادة طاقية إذ أننى أخيراً وجدت ضالتي المنشودة في شخصية بيرك التى تتفق تماماً مع مقومات مترجم معاني القرآن الكريم كما رأها طه حسين من قبل ، إذ أن لديه روح الشاعر ، ولديه أيضاً البصيرة النافذة والرؤية الواضحة للأمور ، فقد ترجم العلاقات . تلك القصاصات الغنائية التى ظهرت في فترة ما قبل الإسلام ، كما قام بدراسة عن كتاب الأغاني الذى يمثل مختارات من الآداب القديمة .

وبالإضافة إلى موهبته الشعرية فهو أيضاً ملم بالتاريخ ، باحث ودارس لحلم

فا - عندما ذهبنا إلى القاهرة لأول مرة عام ١٩٦٨ حظيت بشرف مقابلة الدكتور طه حسين الذى أكد تماماً أنه كان جديراً بالحصول على جائزة نوبل . وفي مكتبته الضخمة الموجودة بمنزله الواقع في طريق الأهرامات كانت تدور بيننا العديد من المناقشات . وقد سألته في إحدى المرات عن السبيل الأمثل لترجمة معاني القرآن الكريم بالغة الفرنسية فرد قائلاً :

« - للوصول إلى هذا الهدف يجب تشكيل مجموعة عمل تتألف من عالم مسلم في الفقه الدينى وآخر مسيحي وكذلك من شاعر عربي وآخر فرنسي » وعلى ذلك فإن هناك صعوبة شديدة في المثابة على مثل هذا الإنجاز العظيم .

وبكت أعرف بيرك قبل لقائى بطه حسين ، فقد كان دارساً للغة العربية ذا شأن كبير ، وإن لم يكن في ذلك الوقت عالماً بالإسلام . وفي عام ١٩٧٠ قرأت عدة محاضرات له تتناول موضوع ترجمة معاني القرآن الكريم لـ Jean Grosjean وكان يليقني في Collège de France وكانت تضم الآراء المتعددة للكثير من الفئات : مسلمين وغير مسلمين ، متخصصين في الآديان ، علماء في اللغة والشعر ... وقد سجل المناقشات التى دارت بينهم في تلك المحاضرات .

القرآن الكريم

في موضوع الدراسة والبحث

هالة عصمت القاضي

اللاتينية ، إلا أن هذه الترجمة كانت تهدف بالدرجة الأولى إلى إبراز بعض الأفكار المضللة ، كما أن الترجمات التالية لها كانت تحتوي على ثغرات متعددة ومغالطات كبيرة . ومنذ هذا الوقت ينترامى للغرب حلم قديم بالوصول بترجمة معاني القرآن الكريم إلى مرحلة جديدة تكشف النقاب عن هذا الكتاب المقدس وتسمح بإعادة النظر في بعض الأفكار المتحجرة الناتجة عن سوء فهم النص الأصلي .

ويؤكد لنا أحد العلماء في تاريخ الأديان Mircea Eliade أن رسالة محمد تمثل نموذجاً مبسطاً وفريداً لفكرة التوحيد ، فالدين الإسلامي لا يجبر المسلمين على الذهاب إلى أماكن خاصة بالعبادات إذ أن ممارسة الشعائر الدينية ليست مقصورة على مكان بعينه ، كما أن الإسلام يرفض الزهد التام في الحياة أو الرهبنة الموجودة في الأديان الأخرى .

أما من الناحية التاريخية فإن رحلة

الأمور ، وإن كان يختلف عنهما أحياناً ؛ والإسلام يعنى الخضوع التام للإرادة الإلهية والإيمان بالثواب والعقاب في الدار الآخرة إذ يُبعث الإنسان بعد موته فإين كان مؤمناً بالله تعالى ويرسله فسيستقر في جنات الخلد أما الكفار فسيلقون عذابهم في الدار الآخرة .

والقرآن الكريم يُكرم المسلمين بمحاربة كل ما يهدد أمن الأمة الإسلامية عملاً بقوله تعالى في سورة التوبة :

« يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلوكنم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة وأعلموا أن الله مع المتقين » .

أما عن الترجمات المختلفة لمعاني القرآن الكريم فترجع بدايتها إلى ما بعد وفاة النبي بخمسة قرون عندما أنهر القديس Pierre le venerable بغضمة الدولة الإسلامية واكتشف فيها القرآن الكريم الذي وجد فيه منافساً خطيراً للدين المسيحي فتولى ترجمته إلى اللغة

ف Jacques André Chouraqui و Berque

ترجمتين لمعاني القرآن الكريم ، وفي هذا الصدد يتبادر إلى الأذهان سؤال هام : هل يدعو هذا الكتاب المقدس إلى الحرب أم السلام ؟

باديء ذي بدء يجب أن نتحدث عن قيمة القرآن الكريم في العالم فهو يعبر عن حقبة تاريخية هامة ، لذا تسمى الدول الغربية إلى التعرف على مبادئه التي تعد المصدر الأساسي للنظم السياسية والقوانين في البلاد الإسلامية .

وجدير بالذكر أن التعرف على هذه المبادئ لا يشكل أدنى صعوبة بالنسبة لنا بفضل الترجمات الفرنسية المتعددة لمعاني القرآن الكريم بالإضافة إلى الدراسات المختلفة حول الدين الإسلامي .

ومن المعروف لدينا أن الإسلام يدعو للتوحيد كما أنه يتفق مع الأديان المسيحية واليهودية في معالجهما لبعض



رسى يتنكر ولا تمس دى تم بالخير
خط : محمد كاظم اصفهاني

مما يشكل صعوبة كبيرة عند ترجمة معانى القرآن الكريم .

أما عن Andre Chouraqui وهو عالم فذ متمسك بلغته الفرنسية الكلاسيكية فقد حاول من خلال ترجمته التمسك بالمعاني الأصلية للكلمات ، وهو مقتنع تماماً بأن سور القرآن الكريم لن تكون مفهومة باللغة الفرنسية إلا لمن اعتادوا على قراءة التوراة باللغة العبرية . وفي هذا الصدد يقدم لنا عدة ملاحظات جديرة بالذكر فهو يرى مثلاً أن أصل كلمة الإسلام هو نفس أصل الكلمة العبرية « شالوم » التى تعنى السلام .

ويؤكد Gilles Kepel على هذه الفكرة في كتابه الآخر : « انتقام الإله » إذ يرى أنه لا يوجد في العقيدة الإسلامية ما يوازئ المقولة المسيحية المشهورة :

« أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله » : فالدين الإسلامى قادر على تنظيم أمور الدين والدنيا معاً . وجدير بالذكر أن مرور خمسة عشر قرناً من الزمان حدث فيها العديد من التفسيرات أدت إلى صعوبة التوصل إلى التفسير الحقيقى لبعض الآيات التى يمكن تفسيرها كما يرى Berque باثنى عشر مفهوماً مختلفاً

محمد من مكة إلى المدينة وانتصاره على المشركين تعد حدثاً هاماً في التاريخ الدولى بصفة عامة ، كما أن تنظيم النبي لأمور الدولة الإسلامية لا يدع مجالاً للشك في أن قدراته السياسية لا تقل بأى حال عن إلمامه بأمور الدين .

وبصفة عامة فإن التاريخ قد اثبت أن القرآن الكريم يمثل مظهراً من مظاهر القدرة الإلهية ، فالله عز وجل يحكم نظام الكون كما يحكم جميع أفعال البشر بمعنى أن كل ما يحدث في العالم خاضع لإرادته تعالى كما يرى Mircea Eliade من خلال فهمه المتميز للقرآن الكريم .

لهجات
عن
حياة
چراك
بيرك



ولد بيورك Berque في الجزائر عام ١٩١٠ ودرس في السوربون ثم عمل بعد ذلك في المغرب . وقد لاحظ الصلة الوثيقة التي تربط بين الفرنسيين والعرب في منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط . وكان لادائه للخدمة العسكرية الفضل في الاطلاع على الجانب الآخر من الحياة في المغرب مما افاده كثيراً في دراسته لعلم الاجتماع .

وتعد رسالته التي تتناول فيها الاسس الاجتماعية في اطلس العليا خطوة هامة بالنسبة للتطور الفكري في مجال الدراسات الشرقية . فقد اتبع فيها منهجاً واضحاً وتوصل إلى نتائج ذات اثر فعال ليس فقط على الدارسين والباحثين ولكن أيضاً على عامة الشعب إذ بدأت أوروبا كلها تهتم بشئون العرب وحياتهم .

وقد غادر بيورك المغرب متوجهاً إلى القاهرة في أغسطس ١٩٥٣ ثم إلى لبنان وفي عام ١٩٥٦ سافر إلى فرنسا حيث قام بتدريس التاريخ الاجتماعي للإسلام المعاصر في Collège de France زهاء ربع قرن من الزمان . وقد نجح بيورك في خلق جيل جديد يعنى بالدراسات الشرقية . وقد واصل عمله في الكتابة والسفر والمراسلة دون كلل أو ملل في نفس الوقت الذي كان يقوم فيه بترجمة معاني القرآن الكريم .

وتناول بيورك في كتاباته العشرات من الموضوعات ، ومن أشهر أعماله : العرب بين الأمس واليوم — الغرب — الشرق الثاني — الإسلام يراجعه التحدى وقد تم نشر أعماله في دور النشر، Sindbad, Le Seuil, Gallimard

وحول مفهوم الحرب والسلام وإلى أيهما يدعو القرآن الكريم يرى Denise Masson مترجم معاني القرآن الكريم انه يصعب على غير الدارسين الإجابة بصدق عن هذا السؤال ، فهناك آيات تتناول الحروب بصفة عامة وتشرح أهدافها الروحية كما أن هناك آيات أخرى تتناول الحروب من خلال ظروف تاريخية محددة . وبما أن النصوص القرآنية بصفة عامة تسمح بعدة تفسيرات للآيات فقد استغلها البعض لتحقيق أهداف سياسية كما هو الحال بالنسبة للإمام الخميني في إيران .

وقد صرح Andre Chouraqui في السوربون مؤخراً بأنه من الضروري التوسع في نشر الترجمات المختلفة للنوارة والقرآن الكريم لأن قراءة هذه الكتب المقدسة كفيلة ببناء الجسور التي تربط بين الشعوب المختلفة بدلاً من إشاعة الفرقة فيما بينهم .

المراجع :

— ترجمات معاني القرآن الكريم لكل من :

Denise Masson- Andre, Chouraqui-
Rene Khawam — Jacques Berque

— عدة مقالات من مجلة Le Figaro الفرنسية
عدد ١٥ يناير ١٩٩١

— دراسة لـ Gilles Kepel حول الحروب
الدينية

— كتاب : تاريخ الأديان لـ Mircea Eliade

— كتاب : الإسلام في الحضارة والمجتمع
Paul Balta لـ

أندريه ميكيل

لم أحببت الإسلام ؟

للمسلمين جميعاً ولكن هناك عدة تفسيرات مختلفة على مر العصور . فبالنسبة للمسائل القانونية على سبيل المثال نجد أن القرآن هو مصدر للقانون في المجتمع الإسلامي ؛ ولكن هناك تفسير خاص برجل القانون الذي يحدد بعض النقاط الخاصة بتنظيم المجتمع وهناك التفسير الخاص بالإنسان المتصوف الزاهد في أمور الدنيا ... وبالطبع هناك درجات متفاوتة للتفكير تتراوح بين هذين النقيضين .



أندريه ميكيل

أجرت مجلة ، الفيجارو الأدبية ، مع الكاتب والمفكر الفرنسي المعروف وأستاذ الأدب العربي في « الكوليج دى فرايس » هذا الحوار الهام بدلالات على أنه في الغرب أيضاً من يرى الجانب المنيّر من ديننا الحنيف ومن ثقافتنا وحضارتنا ، وهذا نص الحوار :

● بداية ، نريد أن نتعرف على الفارق بين القرآن الكريم والإنجيل ؟ هذه المقارنة تكاد تكون مستحيلة وذلك لاختلاف ظروف كل منهما . فالقرآن الكريم يرجع تاريخ ظهوره إلى القرن السابع الميلادي عندما هيّط الوحي على نبي الإسلام محمد ، وهو يمثل كلمة الله عز وجل . أما الإنجيل فهو عبارة عن تعليمات وتوجيهات صاغها البشر . ويكمن الفارق بين الكتابين في الاختلاف بين كلمة الإنسان وكلمة الإله التي لا يمكن تعديلها أو الاقتراب منها .

● ولكن تولّيت هبوط الوحي كان مخالفاً لتوقيت تدوين القرآن الكريم ... كيف نضمن إذن أن القرآن الكريم كما نراه اليوم يمثل كلمة الله دون تحريف أو تبديل ؟

— يقال إنه في عهد النبي كان يتم تدوين الآيات القرآنية على جلود الحيوانات وعلى أوراق الشجر . وقد شكل الخليفة عثمان بن عفان ثالث الخلفاء الراشدين ما يمكن أن نطلق

عليه « لجنة خبراء » ، وقد تولت هذه اللجنة جمع الكتابات المختلفة للقرآن الكريم ثم تحرى أكثر الكتابات دقة .. وهكذا تحقق حلم المجتمع الإسلامي بتدوين القرآن الكريم كما نراه اليوم .

وفيما يتعلق بترتيب الآيات فسإن القرآن الكريم يبدأ بسورة الفاتحة وهي المحور الأساسي للصلاة في الإسلام . أما السور فقد تم تقسيمها طبقاً لحجمها ؛ وهذا الترتيب مخالف لهبوط الوحي بمعنى أن السور القصيرة التي يأتي ترتيبها في النهاية هي أول السور التي هيّطت على محمد .

● هل هناك أكثر من تفسير ممكن للقرآن الكريم ؟

— النص القرآني واحد بالنسبة

● هل يحض الدين الإسلامي على القتل ؟

— هذه الدعوة يمكن أن تنطبق على جميع الأديان السماوية ؛ فالإنجيل ، وهو الدين الذي يدعو إلى الحب والتسامح ليس مجرداً من بعض النصوص التي تدعو إلى القتل ... وبصفة عامة ، فإن الرسالة الأساسية للقرآن الكريم هي الدعوة إلى الإيمان الحقيقي بالله تعالى .

● هل يُفرض الإسلام على البشرية بالقوة ؟

— أثبت التاريخ أن المسلمين لم يفرضوا دينهم بالقوة على الذين كانوا يعتقدون أدياناً سماوية مقدسة إلا أنهم كانوا يفرضونه على المشركين والوثنيين .

● وماذا عن الجهاد الذي يدعو إليه الدين الإسلامي؟

— الجهاد في الإسلام معنى الجهد الذي يجب أن يبذله المؤمن من أجل نشر العقيدة ، ولكن هناك تفسير مزدوج لهذا المفهوم .

— المعنى الأول هو التفسير الشائع وهو معنى الجهاد ضد المسيحيين واليهود ؛ أما الثاني فهو معنى جهاد المسلم مع نفسه حتى يكون نوراً مضيئاً يشع على من حوله وقدوة لغيره من البشر .

● هل يمكن للإسلام أن يتعامل مع غيره من الأديان ؟

— بعد ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي خضعت البلاد للسلطة السياسية للمسلمين وكان لزاماً على الجميع الاعتراف بأن البلاد ستكون تحت قيادة مسلمة . وبالرغم من ذلك فإن اليهود والمسيحيين كانوا يمارسون شعائر دينهم بمنتهى الحرية في مقابل الجزية التي كانوا يدفعونها ولم يكن للمسلمين الحق في التدخل في أي من أمور حياتهم .

● كيف كان الحكم في المجتمعات الإسلامية القديمة ؟

— حتى القرن الثامن الميلادي كان يرأس المجتمع خليفة يختاره المسلمون لتولى هذا المنصب ، وكان يطبق أحكاماً وقوانين نابعة من القرآن الكريم كما

كان يقتدى بالرسول والصحابة الأولين في إدارته للأمور ببلاده ؛ بمعنى أن الخليفة لم يكن يطبق وجهة نظره الشخصية في الحكم .

وهذا الوضع يختلف عن البلاد الأخرى التي كان يرأسها حاكم يطبق القوانين التي يراها عادلة .

● هل يمكن للبلاد الإسلامية أن تتواءم مع تطور المجتمعات الحديثة ؟

— في هذا الصدد أوضح أن الدين الإسلامي ليس وحده مصدر القوانين حقيقة أن هناك بعض البلاد التي تطبق الشريعة الإسلامية مثل المملكة العربية السعودية إلا أن هناك كثير من البلاد الإسلامية التي لا تتعامل مع الشريعة كمصدر موحد للقوانين ... ومن هنا نشأت الصراعات التي قامت بين الدولة التي تسن القوانين وبين بعض الجماعات التي تدعو إلى العودة إلى تطبيق الشريعة .

● هل يخشى الغرب من انقراض الدين الإسلامي ؟

— يدجع خوف الغرب من أهمية الشرق إلى فترة بعيدة وبالتحديد منذ قيام الحروب الصليبية وحدثت الاضطرابات في الشرق وشعور الدول الغربية بالقلق على قبر المسيح ؛ إلا أن زيارة الأماكن المقدسة لم تتوقف بالرغم من هذه القلاقل .

أما في القرنين الرابع والخامس عشر فقد كان انتصار العثمانيين مصدراً لقلق الدول الغربية وخوفهم من انتشار الدين الإسلامي . ومن هنا استمر الصراع بين الغرب والشرق حتى يومنا هذا ؛ إلا أنه يُلاحظ أن هذا الصراع المستمر لم يستدع المواجهة وقيام الحروب بينهما ...

وعلى ذلك فإن موقف الغرب من الدين الإسلامي يمثل نوعاً من أنواع الصراعات المتأولة على مر التاريخ .

● هل ينبع هذا الخوف من جهل الدول الغربية بالدين الإسلامي ؟

— بالطبع لا نستطيع أن ننكر أن أغلب الصراعات التي واجهها ويراجها الغرب مع الشرق تنتج عن سوء فهمه للحياة في المجتمع الإسلامي .

● ما هو السبب في قوة الدين الإسلامي في الوقت الحالي ؟

— هناك ثلاثة أسباب لذلك ؛ أولاً سهولة الدين الإسلامي ؛ فلكي تكون مسلماً يكفيك أن تتلقى بالشهادتين ثانياً الشعور بعظمة الله عند المسلمين بالمقارنة بغيره من الأديان ، على سبيل المثال يوجد في الدين المسيحي إله واحد ولكنه يتمثل في ثلاثة أشخاص مما يجعل الألوهية في الدين الإسلامي ذات مكانة خاصة تتفق مع عظمتها ثالثاً الإدراك الجماعي المشترك بين المسلمين بأهمية وقوة وعظمة الدين الإسلامي .



الإسلام فى الهند

بثينة رشدى

تعانى في الوقت الراهن من متناقضات حادة لأنها من ناحية دولة أمة ومن ناحية أخرى يمزقها العنف والعنف المضاد، فتقع فريسة الجماعات المتطرفة كما هو الحال في مصر على سبيل المثال. وكانت الهند في الماضي مركزاً مرموقاً للحكمة والعقل، إلا أنها تحولت في الزمن الجديد إلى التعصب الأعمى الذي عاد ليقسم وحدتها الثقافية العريقة إلى طوائف دينية وعرقية وإثنية متطاحنة. فالسؤال الذي يطرح نفسه من هذه الناحية هو: هل تختلف الهند الاختلاف التام عما كنا نعرفه عنها في التاريخ؟

ولاجبات العالمة قائلة: «إن كلمتي الوحدة والاختلاف هما اصطلاحان يستخدمان الاستخدام الألى أغلب الوقت فيتحولان إلى قوالب جامدة لا

فاجرت جريدة لوموند الفرنسية المعروفة حواراً طويلاً مع السيدة روميلاً تهابار (لوموند ١١ مايو ١٩٩٣) باعتبارها واحدة من أبرز المتخصصات في شؤون الهند والمؤرخات المحترمت في الهند والعالم. كما أنها تشغل منصب أستاذ بجامعة تاج محل نهر في نيودلهي وفي عدة جامعات أخرى مثل جامعة أكسفورد وكولاج دي فرانس. ولها كتاب تاريخي مشهور هو تاريخ الهند وعدة مؤلفات أخرى ضخمة وقد أتت روميلاً تهابار إلى عاصمة النور باريس لتتقى إجازة الصيف بدعوة من المركز القومي الفرنسي للآداب ودار الكتب الفرنسية.

وقد سنت العالمة أول ما سنتل عن الفارق بين حاضر الهند وماضيها على النحو التالي: يسلم الجميع بأن الهند

● ماهو موقف الدين الإسلامي من الزيادة السكانية؟

— من الناحية التاريخية فإن البلاد الإسلامية ذات زيادة مطردة في عدد سكانها؛ فالإسلام يعطى أهمية خاصة لزيادة عدد الأفراد. ونحن ندرك بالطبع المشاكل التي سيؤدي إليها عدم التوازن بين توزيع السكان في العالم.

● لماذا تكن كل هذا الحب والتقدير للقرآن الكريم؟

— ترجع بداية معرفتي بالقرآن الكريم إلى بداية فترة المراهقة عندما قرأت بالصدفة ترجمة قديمة لعانى القرآن الكريم وأعجبت بها في ذلك الوقت فقد كان الشرق بالنسبة إلى مصدرراً للإلهام والخيال الواسع؛ كما كنت منجذباً بشدة لفكرة الدفاع المستميتة عن الألوهية والتوحيد في القرآن الكريم الذي يمثل كلمة الله دون أدنى تدخل من البشر... هذا بالإضافة إلى المميزات الأدبية والقيمة الجمالية للقرآن الكريم.

«ت: هـ. ع. ق.»

ف

تنتبأ به هو أن فى نهاية القرن العشرين سيتم إقامة مجموعة من الولايات المتحدة الفيدرالية بدخل الوحدة الاقتصادية المتناسكة الخليفة بأن تصبح أكثر مرونة وبأن تعم القارة كلها .

وبعد ذلك ستلت عن طريقة وصول الإسلام إلى الهند وانتشاره فيها .

وأجاب أنه يجب أول الأمر أن نقول إن الإسلام الذى وصل الهند ليس بالإسلام التقليدى فهو إسلام خلاق ومبدع وكان من الممكن أن يستوعبه الناس بيسر . وظهر أول ما ظهر على يد مجموعة من المتصوفة ثم انتشر بقوة السلطة السياسية القائمة آنذاك وبحكم إقامة السلطنة التركية وبغيرها من السلطنات .

وأتى أيضا على يد التجار . نحن نرى دائما أن اللقاء بين الديانة الهندوسية والإسلام حدث بفضل التجار . فى الساحل الغربى ، على سبيل المثال ، هناك طوائف معمة وكبيرة يقال إنهم مسلمون لكن إسلامهم هذا متأثر بديانات هندية كثيرة من الصعب أن يقبلها أى مسلم فى أى رقعة على وجه الأرض .

وعلى الصعيد السياسى فعندما كانت الإمبراطوريات الموهولية لا تنتشر بالأمن والاستقرار وتميل إلى تفريق الإسلام عن الديانات المحلية القبلية بشدة لتأكيد سلطتهم السياسية ..

النظرية ، أى إلى خلق الثقافات الاجتماعى نفسه ... لا إلى خلقه من عدم وإنما أضاف ثقافتا لما كان قائما بالهند قبل العصر الحديث .

وأشارت العالمة إلى أنه فى قلب النظام الطبقي الهندى المستقر تكمن بعض عناصر التجديد والحرك الاجتماعى . كما أن المجتمعات لا تتغير كما هو معروف بين ليلة وضحاها .

ثم عن سؤال يتعلق بوحدة الهند التاريخية وبغض النظر عنها ، فالانقسامات تسود الهند كلها وهناك على سبيل المثال مشكلة الحدود التى تفصل بين ولايات عدة فى الهند والباكستان . فهل الصراعات مزالت تمزق الهند وهل ستستمر ؟

فأجابت : « إن مشكلات الحدود لا نهاية لها . وكل عصر وكل دولة تواجه الكثير من مشاكل الحدود . وبالمناسبة فلا توجد هناك أية حدود يمكن أن نقسها باعتبارها « منيعة » . والمهم هو أن مشكلة العلاقة بين السلطة الإتحادية الفيدرالية وبين الولايات المشكلة لها . والحركات الانفصالية مثل حركة كاسيتان والبنجاب وكاشمير ليست حركات إنفصالية بالمعنى الحصرى للكلمة وإنما هى حركات تريد أن تعبر عن تمسك فئة من الشعب الهندى بالاستقلال الذاتى النسبى . والحل ليس فى استخدام الشرطة والقوة والجيش وإنما فى التفكير فى إعادة العلاقات بين أبناء الشعب الواحد . والشئ الوحيد الذى فى مقدورنا أن

حياة فيها . فالوحدة والاختلاف قضية عالمية لا تخص الهند وحدها . وعانت منها أوروبا قبل مولد الأمم المتحدة — وبيئت التاريخ أنه من الممكن أن نقول بأن تعريف الوحدة وتحديد الاختلاف قد تغيرا مع تغير العصور . فى العهود القديمة كانت الوحدة الهندية سياسية فى المقام الأول .

أما الآن فقد انطبع المفهوم بالطابع الاجتماعى والثقافى على السواء . ولذلك تميزت العناصر الأساسية للوحدة الهندية قبل ولادة العصر الحديث بأن النخبة الحاكمة كانت ذات ثقافة تركية وفارسية وليست هندية بالمعنى الدقيق للكلمة . كما كانت ولاتزال الطبقات الوسطى تتحدث باللغة الإنجليزية . أما التفكير الأساسى فقد أتبل من القبائل صاحبة الامتيازات الضعفة والتأثير الأساسى فى الوحدة الهندية السياسية وغير السياسية .

وما يحدث اليوم فى الهند على وجه الدقة إنما هو رفض للثقافات الاجتماعى والفكرى والدينى والسياسى .

واستطردت قائلة : « إنه يجب أن نفهم الثقافات الاجتماعى على النحو الصحيح . كان الثقافات الاجتماعى فى الهند القديمة ومختلف عصور ما قبل الحداثة قواما أساسيا لنظام البلاد . وفى هذه المناسبة أجد نفسى مضطرة إلى أن أشير إلى أن مفهوم المساواة والعدالة الاجتماعية مروج من الناحية النظرية فى الإسلام . إلا أن تطبيقه فى الهند قد أدى إلى ما هو عكس

الدين لا يكفي في الهند للتعبير عن الانتماء للأمة .

يجب على كل إمبراطور في الهند أن يكون مسئولاً عن عدة أديان في آن واحد .. وذلك يوضح أنه ليس هناك أى تقليد ديني أو هيكل عقائدي معين يمكن الارتكاز عليه مثل النظام الباباوى في أوروبا أو نظام الخليفة في الشرق الأوسط . فالإسلام في الهند مختلف تماماً عن الإسلام في جميع أنحاء العالم فهو خاضع لقوانين وعادات البلد نفسها . ومن الصعب مثلاً تصور أنه من الممكن أن يكون هناك ملك كاثوليكي في الهند يحصى الجالية الأبروتستانتية .. مما يوضح تماماً السبب فيما قام به التابعون لحزب الأمة . في بداية هذا القرن من إبراز تعريفهم الخاص بالأحوال المدنية والتعايش بين الأديان .

بعد غاندى ونهرو تبدو الهند وكأنها دولة علمانية لكن بعد ذلك العهد قام بعض السياسيين بالارتكاز على الجانب الدينى لتقوية سلطتهم في البلاد . أما اليوم فالصراع العقائدى بين المسلمين والهندوس يشكل خطراً على طبيعة الهند نفسها . فهل هى مجرد أزمة عابرة ؟

أريد أن أذكر ، أولاً ، أن مصطلح « الهندوس » لم يظهر إلا في القرن السابع والثامن عشر وقبل ذلك الحين كان العرب والفرس يستخدمونه بمعنى جغرافيا بحث . فاستخدامه بمعنى ديني إنما هو استخدام واهي مصطنع .

وإن ظل الاحتلال البريطاني على الهند قام المستعمرون بتقسيم البلاد واستغلال طبعها مجتمعاتها المعقدة ، وفقاً لأسس ومعايير دينية . ومن هنا تعددت الأديان واختلفت الطوائف ، وفي الوقت الذى تحدثت فيه أوروبا عن الأمم الكبيرة والولايات كانت الهند تتحدث عن الأمة الإسلامية والأمة الهندوسية .

هذا المفهوم الاستعماري الذى جعل من الهند طوائفاً دينية مختلفة قطع الشعب الهندى عن ماضيه وترك آثاراً خطيرة ومأساوية للغاية . ذلك لا يتفق مع علم التاريخ الفارسى الذى لم يدرك أن هناك أمتان داخل الهند . وهكذا نما وتطور نظام منقسم إلى شعبين : مفهوم الأغلبية والأقلية . المسلمون والهندوس .

دام الاستعمار ما يقرب من مائتين عام وكان يلزمنا وقت كبير للتخلص من الصراعات ومن التقسيم الإستعماري للبلاد . فالمشكلة اليوم ليست تخص الهند فقط بل القارة كلها . ففي عام ١٩٤٧ ، قُسمت باكستان مثل الهند . ولم يمح ذلك المشكلات الموجودة ، كما تلمس نفس المشكلة في سيرلانكا والنيبال وفي بنجلاديش .

في ٦ ديسمبر ١٩٩٢ ، حرق الهندوس جامعا كبيرا مبررين ذلك بأنه أنشئ على أنقاض معبد قديم للإله « راما » . وأدى ذلك إلى مصرع الآلاف . كيف تطورت الأحداث حتى وصلت إلى هذا الوضع ؟

نمت الصراعات الاجتماعية والدينية وتطورت خلال هذا القرن واحتدمت في الثمانينيات جنباً إلى جنب مع حركة غاندى ونهرو الوطنية التى كانت تهدف إلى إتحاد المواطنين الهنود ضد الاحتلال البريطانى . ثم ظهرت حركات أخرى منقسمة منها الحركات الإسلامية في إطار الرابطة الإسلامية والحركات الهندوسية المتمثلة في ر.س.س. والحلم بتكوين أمة هندوسية . « الهند وثقا » وأصبحت الهندوسية منطقة فاشية لها جنودها الذين يقومون بالدعاية لها ولا يجب إهمال هذا العنصر المهم . فنحن نحتاج إلى هدف ووتر ديني لتعبئة الناس وهذا سلاح الهندوس .

— هل مطالبة الهندوس بهذا الجامع مطالبة عادلة وصحيحة في نظرك ؟ هذا الجامع شيدته واحد من الأغنياء النبلاء في عصر الإمبراطور باهور وأعمدته الممتنعة منقلبة عن مبنى كبير غير إسلامي . وهذا الصراع عندما أكد البعض أن الأعمدة تأتي من معبد هندوسى .

أولاً نحن لا نعرف إذا كان رآما موجوداً . قيل ما يمثل الإله فيهنو في القرن الثالث والرابع . الشهر المؤكد أننا لا نعرف حتى الآن مكان ميلاده مثله مثل كثير من الآلهة إلا الإله بوذا . فالأحداث لا تشير إلى أن هذا المعبد للإله « راما » .

لحزب الهندوس قد أتى ببعض علماء الآثار الذين يدعون أن الأعمدة

أيضا مفهوم « المجموعات الاجتماعية ». من ناحية أخرى ، أثبتت الهند أنها دولة ناشئة من الناحية الديمقراطية فبعد رفع حالة الطوارئ عام ١٩٧٧ ، اندخلت أندريه غاندى نظام المعارضة في الحكومة وفي الانتخابات .

— ما الجديد الذى تضيفه لنا الثقافة الهندية ؟

أول شيء ممكن أن تضيفه هو معنى التضامن الجماعى بالرغم من عدم المساواة السائد في البلد .

هناك شيء ضائع في المجتمعات التي نمت في الغرب الذى بدأ يعرف معنى الإغتراب جيدا .

من ناحية أخرى ، توجد أيضا مشكلة التحمل أى لا بد ألا نرى الأشياء بمنظار أسود .. عندما نقرا نصا من الأدب الهندى نحاول أن نفهم وأن نتوغل في روح هذا الفكر . فنجد الرأى والرأى المعاكس له .

— أخيرا ، هل نستطيع القول إن هناك نموجاً ، هندياً ؟

لا أظن أن أى دولة تستطيع أن تعطي الدروس للآخرين . كل بلد لها مميزاتها وطابعها الخاص . لكن إذا استطعن أن تخرج من الأزمة الحالية ومن أخطار الفاشية المتمثلة في الخشيقين الهندوس فذلك يعتبر بمثابة أمل كبير لكل الدول التي تواجه أشكال مختلفة من التطرف الدينى . ■

انقسمت جميعها اليوم . في يوغوسلافيا ، فرضت السلطات السياسية هذه القومية لكن في الهند الحركة الوطنية . كان لها تاريخها العريق من الكفاح ضد الإستعمار . — هذا يعنى أن هناك تطور في مفهوم الأمة ؟

في الولايات المتحدة وفي أوروبا الشرقية وفي ألمانيا أو في فرنسا . نشهد مؤشرات كثيرة . للعودة إلى القومية وإلى العنصرية .

واليوم ، كل الأمم الكبرى لابد أن تواجه مشاكل تعدد الثقافات وتعدد القوميات فالمفهوم التقليدي للأمة الذى تسيطر عليه جماعة سياسية أو اجتماعية لابد وأن يتطور بطريقة جاذبة وأن يدخل ثقافات مختلفة لكي يبقى ويستمر مثل الهند ونستطيع الحديث أيضا عن أمم في مجتمعات ليس بها إلا ثقافة واحدة فقط .

— هل الديمقراطية الغربية متبعة في الهند أيضا ؟

المشكلة هنا ليس معرفة ما إذا كانت الدول الآسيوية ناشئة من نواحي الديمقراطية أم لا . لكن لابد من معرفة ما هي أشكال الديمقراطية التي تتبعها مجتمعاتنا . لابد أن تتصلح من التمثيل الديمقراطي في الماضي وليس البحث عن بديل مماثل للديمقراطية الاثنية أو عن الثورة الفرنسية لكن البحث عن نماذج مماثلة عندنا . لقد تحدثت عن الثقافات الاجتماعية . يوجد

تصل بعض النقوش التي تثبت أنه يرجع إلى الإله راما لكن ذلك غير صحيح لأنهم رفضوا عرض نتائج البحث والتلقيب وحتى إذا كان هذا المعبد موجودا من قبل فهذا ليس مبررا لهدم الجامع . فالمتطرفون الهندوس يريدون الإنتقام من المسلمين القدماء في صورة المسلمين اليوم .

— تظنن أن السياسيين يضغطون الهندوس ويظهون صورة مشوهة عنهم ؟

الديانة الهندوسية تحللت . فاهتم المنطرون ببيكل دينى هندي للهندوسية ليس له وجود على الإطلاق . هؤلاء الناس يدعون أنهم يتكلمون نيابة عن كل الهندوس وهم في الواقع سياسيين دينى أى شرعية وأخلاقية . رאו أن يؤثروا على المسلمين ويبدوهم عن دينهم . وذلك يعتبر شيء غريب على الديانة الهندوسية الحقيقية . فهذه ظاهرة غير ديمقراطية ، هي الإطلاق . حتى في ظل حكم راجيف غاندى وأمه أندريه غاندى كانت الأحزاب التي تدعى أنها علمانية كانت في الواقع غير ذلك . إذن فالنظام السياسي في الهند . ساد الفساد وغلب عليه « الطابع الدموى » .

— هل هناك ، ما يؤذن بوصول الهند إلى حافة الهاوية وهل هي مقدمة على حروب مملكا يحدث في يوغوسلافيا ؟

الاتحاد السوفيتي السابق ويوغوسلافيا . مجتمعات جديدة نسبيا تأسست تحت شعار القومية الوطنية ثم

الفكر والعلاقات

نحن والعالم في عصر جديد

٣٠ حوار الحضارات في عالم متغير ، السيد ياسين .

٥٢ الثقافة العربية، والمتغيرات العالمية ، غالى شكرى

حوار الحضارات

السيد ياسين

مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية
في « الأمم » وصاحب المؤلفات العديدة حول
الخصخصة العربية والتدخل الاجتماعي للشباب وغير
ذلك من القضايا الثقافية والاجتماعية والسياسية .

الماركسي فى تطوير مشروعهما ، فى الوقت
الذى جمعت فيه الماركسية جمودا
شديدا ، بالرغم من المحاولات
الجسرية لإنتقاذ المشروع الاشتراكي
من الفشل ، سواء من خلال الممارسات
النظرية التقليدية التى أرادت أن تقدم
قراءة جديدة للماركسية ، ربما كان
أبرز صورها محاولة الفيلسوف الفرنسى
لويس التوسير ، أو من خلال الممارسة
السياسية ، وخصوصا محاولة
الشيوعية الأوروبية التخلي عن بعض
المسلمات فى سبيل التكيف مع النظام
البرلمانى الأوروبى ، وبسبب فكرة
الوصول إلى الاشتراكية من خلال
الانتخابات .

غير أن المحاولات ، نظرية كانت أو
سياسية ، فشلت فشلا ذريعا لأسباب
متعددة ليس هنا مجال الخوض فيها .
غير أنه من قبيل التسرع الزعم أن
المنافرة بين الماركسية والرأسمالية قد

ومعذ نشأ هذا النظام ، نشأت ضده
الحملات العسكرية والسياسية
والدعائية والإعلامية ، وكسب مفكرين
غربيين عديدين حياتهم العلمية
للهجوم عليه ، وتقنين أسسه الفلسفية
ودعائمه الاجتماعية والاقتصادية . وفى
مقابل ذلك قام المعسكر الاشتراكي
بحملة مضادة على الرأسمالية
والإمبريالية والديمقراطية الغربية .
وهكذا هيمت على مناخ القرن العشرين
هذا الصراع الضار بين الماركسية
والرأسمالية ، والذي اتخذ أبعادا بالغة
الخطورة ، تمثلت فى سباق التسلح
النوى ، الذى وضع البشرية كلها على
حافة الفطر .

ودارت المناظرة - المعركة ، وكل
فرق يقود الآخر بقرع هزيمة
الكاملة

غير أن الرأسمالية أثبتت - بما
لا يدع مجالا لأى شك - قدرتها على
تجديد نفسها ، واستفادتها من النقد

مقدمة

فألم يشأ القرن العشرون أن ينتهى
ليسلم زمام البشرية إلى القرن الحادى
والعشرين ، قبل أن يصمم حسما
نهائيا المناظرة الكبرى التى دارت فى
جناحه بين الرأسمالية والماركسية .
وليس هناك من شك فى أن ثورة أكتوبر
الكبرى التى وقعت أحداثها عام ١٩١٧
فى الاتحاد السوفيتى ، والتى ترتب
عليها نشوء نظام سياسى جديد لم
يشهده العالم من قبل ، كانت من أهم
أحداث القرن .

فلأول مرة فى التاريخ تترجم
أيدولوجية سياسية صاغها فى صورتها
النهائية مفكر واحد هو كارل ماركس
إلى نظام سياسى عالمى لم يقنع بالتطبيق
فى بلد واحد هو الاتحاد السوفيتى ،
ولكنه امتد إلى قارات متعددة . فشهدنا
تطبيقا له فى آسيا حيث تبرز التجربة
الصينية ، وفى إفريقيا وفى أمريكا
اللاتينية .

فى عالم متغير

تحليل يرى انه لكى نحاول

فهم ما حدث فى العالم ، فإن علينا تتبع عمليات التائر

والتائر بين الافكار فى نشونها

وتحولها وتغيرها .

مرحلة تاريخية طويلة ، تمت فيها عملية التائر والتائر ، ومن خلالها انتقلت الافكار والتجارب من نظام إلى آخر ، فى صمت وبغير إعلان رسمى .

وهذه العملية البطيئة المعقدة ، لا يفنى فى فهمها سوى مدخل التحليل الثقافى ، الذى يركز على أنظمة الافكار فى نشونها وتحولها وتغيرها . ومن هنا ، فإن تتبع الرحلة الطويلة التى قطعها العقل الغربى بعد الحرب العالمية الثانية حتى الآن ، سواء فى شقه الماركسى أو الرأسمالى ، هو الذى يسمح لنا بفهم ما حدث من انقلابات سياسية وتغيرات اقتصادية . فما السياسة فى النهاية سوى مشروع ثقافى ، ونفس الملاحظة تسرى على الأنساق الاقتصادية التى تنهض فى العادة على أساس مجموعة متعاسكة من القيم الثقافية . ولو تتبعنا ما حدث فى العالم فى



فوكرياما



التوسير

حسمت نهائيا لصالح الرأسمالية . ذلك أنه - على سبيل اليقين - سقطت الشمولية كنظام سياسى ، غير أن الخط بين الشمولية والماركسية باهتبارها أيديولوجية تنطوى على عديد من القيم والافكار ، الخاصة بالعدالة الاجتماعية ومنع الاستغلال وحرية الإنسان ، والعمل على تنمية كل قدراته الإبداعية ، يعد خلطا للأوراق . فكثير من هذه القيم الايجابية وجد طريقه إلى النظرية الغربية ذاتها ، لأنها تعبر عن قيمة إنسانية عامة ، أثبتت الخبرة التاريخية أنها جديرة بأن تتبع .



هارماس



مارت

ومن هنا يمكن القول إن فهم ما حدث فى العالم ، لا يمكن ان يتم بشكل موضوعى لو بنى على أساس « النهج الاستطابى » - إن صح التعبير - الذى يميز تمييزا فاصلا بين الماركسية والرأسمالية كما يتم التمييز بين الأبيض والأسود . ذلك أنه عبر

حوار الحضارات فى عصر جديد

الاصوات، وتبرز المعارضة وتتنامس الأحزاب والجماعات السياسية.

وقد ترتب على سقوط الأنظمة الشمولية صعود موجة القومية التى كانت مكبوتة تحت غطاء الاتفاق الشكلى والرضا بالوضع القائم، وبرزت الصراعات الإثنية، وكان الصراع الطبقي قد أخذ سبيله للصراع الإثنى والقومى. والسؤال هنا: هل كان يمكن لهذه التغيرات العميقة أن تحدث فجأة، أم كانت لها مقدمات منذ أمد بعيد؟

لوراجعنا بدقة الأدبيات الخاصة بمشكلات التطور فى كل من المجتمعات الرأسمالية المتقدمة والمجتمعات الاشتراكية فى العقود الماضية، لوجدنا مفهوماً بسيطاً، هو مفهوم الأزمة التى تمر بها كل من الرأسمالية والاشتراكية.

فغير أن الفرق الجوهرى هو أن التصدىق لضرورة المجتمعات الرأسمالية بكل جوانبها الاقتصادية والسياسية والثقافية كان متاحاً للمفكرين من كافة الاتجاهات بما فيها الاتجاه الماركسى، فذلك يعد من قبيل النقد الاجتماعى المشروع، الذى يتيح الفرصة للنخبة السياسية أن ترى البدائل المتاحة أمامها من ناحية - ويرفع مستوى الرأى العلم من ناحية أخرى.

فى حين أن التعرض للأزمة فى المجتمعات الاشتراكية لشمولية فى أوروبا الشرقية، كان يعد من قبيل

أولاً: نظرية لتفسير التغيرات العالمية

لا يمكن لنا تحديد أثر التغيرات العالمية المعاصرة على مستقبل الوطن العربى، بغير قراءة تحليلية ونقدية لهذه التغيرات، وهذه القراءة تحتاج بالضرورة إلى منهج. ومنهجنا الذى نعتمد عليه هو ما يمكن أن نسميه المنهج التاريخى النقدي للقرن، مع تركيز خاص على ما يطلق عليه منظور التحليل الثقافى^(١).

ولعل السؤال الرئيسى الذى يفرض نفسه:

ما الذى جرى فى العالم؟ وما هو تفسيره، وما هى صورة النظام العالمى الجديد الأخذ فى التشكل الآن ببطء، ولكن بثبات؟

ما الذى جرى فى العلم؟ يمكن القول بأن أهم تغير حدث هو سقوط الأنظمة الشمولية التى كانت تقوم على احتكار الحزب الواحد للسلطة، وصعود موجة الليبرالية والتعددية السياسية من خلال حركة الجماهير السلمية الإيجابية، التى خرجت - مستفيدة من تيار البرويسترويك الذى أطلقه جوردانتشوف - لكى تقضى على الاغتراب السياسى والاقتصادى والثقافى الذى عانت منه طويلاً.

ومعنى ذلك سقوط الانساق السياسية المغلقة، والتى كانت تحكرك الحقيقة السياسية، وتظهر انساق سياسية مفتوحة، تتعدد فيها

الفترة الأخيرة، لوجدنا أن مقولات المنهج الجدلى تطبق بشدة عليها. فإذا كان سقوط الماركسية يمثل الفكرة، فإن صعود الرأسمالية والزعم بأنها ستكون هى الأيديولوجية الكونية المقبلة تمثل فى الواقع نقض الفكرة. غير أننا نرى - من خلال قراءة دقيقة للتحولات العالمية - أن المحصلة النهائية ستمثل فى عملية تأليف خلاقة بين الماركسية والرأسمالية، من خلال صياغة نموذج عالمى جديد يقسم بالتوفيق بين عناصر فلسفية وثقافية واقتصادية وسياسية كان يُرى من قبل أنها متناقضة.

ولن تقديرنا أنه لا يمكن الحديث عن خطة قومية للحوار مع الثقافات الأخرى قبل أن نحاول تفسير التغيرات العالمية من منظور نقدي يفرق بين الخطاب الأيديولوجى من هذه التغيرات، والذى يبرز أساساً فى دوة الولايات المتحدة الأمريكية لانشاء ما أطلقت عليه «النظام العالمى الجديد»، وبين «المجتمع العالمى المتغير» الذى بدأ يتخلق فعلاً تحت تأثير الثورة الكونية التى تقوم أساساً على نشوء «مجتمع المعلومات العالمى» وتعمق السياسات الكونية فى مجال الاقتصاد والسياسة والإجتماع والثقافة والمعرفة.

بعد أن نتسلح بنظرية عن تغير العالم، يمكن أن نبدأ حوارنا الحضارى مع الآخر^(١)

الإنشاق والمعارضة غير المشروعة ،
والتي يلاحق من يمارسها بكل صور
الملاحقة ، وهكذا في الوقت الذي كان
فيه جيل كامل من المفكرين الغربيين
المختلفين في مشاربهم السياسية ،
يمارسون النقد العلى للنظام
الرأسمالى ويشخصون أزمته
الاقتصادية والسياسية والثقافية ، كان
جيل كامل من المفكرين الماركسيين
يضطهدون اضطهادا شديدا من قبل
السلطات الرسمية .

ولكننا نذكر مصير المفكر جيلاس
اليرغوسلافى الذى مارس النقد للنظام
الاشتراكى ميكرا بكتابه « الطبقة
الجديدة » وسجن بسببه ، والمؤرخ
السوفياتى الشهير روى ميد فيديف
الذى اضطهد بسبب ترجمته للتيار
النقدى المعادى للشمولية ، والذى
أصبح الآن من أبرز نجوم العهد
الجديد ، في ظل جورباتشوف .

مفهوم الأزمة إذن كان هو المفهوم
المسيطر في تحليل مشكلات المجتمعات
المعاصرة ، وبالرغم من أن الأزمة
والتيقير في نظر بعض الباحثين هي
عمليات أساسية دائمة تصاحب أى
وجود إنسانى ، غير أنه مع ذلك لا بد
في مجال تعريف الأزمة من التفرقة
بين : الأزمات الظرفية ، والأزمات
الهيكلية ، الأولى يمكن مواجهتها
بتعديل بعض السياسات القائمة ،
والثانية أخطر لأنها تتعلق بتصميم بنية
النظام ، الذى قد يحتاج إلى جراحة

شاملة ، تؤدى إلى تغيير نسق القيم
الذى يقوم عليه .

إن ما حدث في الاتحاد السوفيتى
وبولندا والمجر وغيرها من بلاد أوروبا
الشرقية لم يكن أزمة ظرفية ، لكنه كان
رد فعل لازمة هيكلية بالغة العمق .

وتختلف النظم السياسية
والمجتمعات في طريقة مواجهتها
للأزمات . هناك - كما أشرنا - أنظمة
مفتوحة ، تعتبر الأزمات وسيلة فعالة
لإحداث التغيير في النظام ، وهى
لأسباب متعددة قادرة على احتوائها
والانطلاق من جديد ، وهناك أنظمة
مغلقة ، تعتبر الأزمات معوقات تواجهها
إما بالقمع السياسى ، أو بإجراءات
إدارية عقيمة ، مما يجعلها في النهاية
تدور في دائرة مظلة تؤدى إلى الجمود .

وأيا كان الأمر ، فإن الحديث عن
أزمة النظم الرأسمالية المعاصرة ،
تورأى تحت تأثير سقوط النظم
الشمولية ، وما لدى إليه من تغيرات
عميقة ، على الصعيد الثقافى
والايدىولوجى .

على الصعيد الثقافى :

ومن أبرز هذه التغيرات إعادة
صياغة صورة الآخر في الخطاب
السوفيتى ، وفى الخطاب الأمريكى .
ذلك أنه مما له دلالة بالغة أن الولايات
المتحدة الأمريكية لم تعد توصف في
الخطاب السوفيتى بأنها إمبريالية ،

كما أن الاتحاد السوفيتى لم يعد
يوصف في الخطاب الأمريكى بأنه
« إمبراطورية الشر » كما كان الحال
أيام الرئيس ريجان .

وببرز أهمية إعادة صياغة صورة
الآخر ، تعدت العلاقات بين الولايات
المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتى ،
لتصبح مطلبا ملحا يتعلق بإعادة
تشكيل النظام العالمى وخلق حضارة
عالية جديدة .

ولنمنا يخصنا ، ونقصد في إطار
الصراع العربى الإسرائيلي ، فإنه
مسايلت النظر بشدة خطاب
شيفرنازدة عندما زار القاهرة في فبراير
١٩٨٩ ، ومطالب بضرورة إزالة « صورة
العدو » من العلاقات الدولية . وقد أسر
ذلك بقوله « أن هذا الطرح قد يبدو
ساذجا في إطار تاريخ الشرق الأوسط
وواقعه الحالى ، غير أن العدول عن
« صورة العدو » لا يعنى العفو عن
الجرائم والأفعال التى ارتكبت بالفعل ،
وإنما تقصد بذلك أن يكون مدخلنا إلى
مصالحتها هو المدخل القانونى
للمعاطفة . فإننا لا ننظر إلى إنسان
يتنكح القانون على أنه « عدو » ،
وما ينسحب على المجتمع المدنى يتعين
أن ينسحب على المجتمع الدولى
والعلاقات الدولية ، حيث يتعين إعمال
القوانين القانونية » .

ومعنى ذلك أن إسرائيل لا تجوز
ادانتها بصفة مطلقة ، بل تتعين
ادانتها فقط ، في حدود مخالفتها
للقانون الدولى ، واستمرار احتلالها

الأخر العربى ، ومن أبرزها كتاب صدر عام ١٩٨٩ وألفه دافيد برايس جونز بعنوان « الدائرة المغلقة : تأويل للعرب » ويركز الكتاب على سلبات الشخصية العربية ، ويتنبأ بأن العرب لن يستطيعوا الخروج من دائرة التخلف أبداً .

أما فى الممارسة : فيكفى أن نشير إلى تصاعد موجات العنصرية فى فرنسا ضد العرب المهاجرين وصعود اليمين العنصرى بقيادة لوين .

والاتجاه الثانى هو اتجاه التسامح الثقافى : وهو يأخذ فى النظرية شكل إعادة النظر إلى الآخر فى ضوء وجهات النسبية الثقافية ، كما تظهر فى كتب غربية حديثة وهامة ، ومن أبرزها كتاب الباحث الفرنسى المعروف تودروف « نحن والآخرين » ، وكتاب الباحثة الفرنسية البارزة جوليو كريستينا فى نفس الموضوع .

ويأخذ فى الممارسة شكل المظاهرات المعادية للعنصرية ضد العرب ، المهاجرين ، ورفض مشروع القانون الخاص بقواعد اكتساب الجنسية فى القانون الفرنسى ، تحت ضغط القوى للتقدمية الفرنسية ، وكذلك الانتصار فى قضية الحجاب فى فرنسا لصالح الحرية الشخصية .

بعبارة مختصرة هناك صراع حاد فى مجال إعادة صياغة صورة الآخر بين اتجاهات متناقضة ، وسيتوقف على حسم الصراع بروز ملمح هام من ملامح الحضارة العالمية الجديدة .

تقوم فى عقيدتها على الإلحاد . والآن وبعد مسقوط النظم الماركسية ، لم يبق فى الساحة سوى المدنية الغربية والاسلام ، هل معنى ذلك ضرورة حدوث مواجهة بينهما ؟

وهل يفسر ذلك بروز مشكلة الآخر بشدة فى الفترة الأخيرة فى العلاقات الأوروبية العربية بشكل خاص ، وفى العلاقات الغربية بشكل عام ؟ إن الإجابة على هذا السؤال تتوقف على ضرورة إجراء عملية نقد ذاتى أساسية مضمونها : كيف يقدم المسلمون أنفسهم كمين وثقافة وسلوك للعالم ؟ بعبارة أخرى : دراسة التأثيرات السلبية للسلوك الإنسانى كدولة ومجتمعات وجماعات على تشكيل صور نمطية للإسلام والمسلمين ، قد لا تكون تعبيراً صادقاً وأمينا عن روح الإسلام الحقيقية .

لو تأملنا الأحداث حولنا لأدركنا أنه تدور حول الآخر معركة ثقافية وسياسية كبرى ، تعكس اتجاهين متصارعين :

الاتجاه الأول ، الذى يتمثل فى عنصرية صريحة فى النظرية والممارسة .

والاتجاه الثانى ، الذى يتبنى منظور التسامح الثقافى فى النظرية والتطبيق .

الاتجاه العنصرى يظهر على المستوى النظرى فى الكتب والكتابات الحديثة التى تقوم على تشويه صورة

لأراض عربية بطريقة القوية ، منتهكة بذلك قرارات مجلس الأمن ، وأن تنفيذ هذه القرارات يزيل الأسباب التى تدان من أجلها .

فى ضوء ذلك يمكننا التأكيد على أن موضوع الآخر فى العلاقات الدولية سيكون أحد الموضوعات الكبرى التى سيشتد بصددتها الصراع الثقافى والسياسى والاقتصادى فى مرحلة تشكل النظام الدولى الجديد ، ويظهر ملمح الحضارة العالمية المقبلة . هنا لقد كانت صورة الآخر وراء النظام العالمى منذ بداية تشكله وحتى الآن ، كما يؤكد ذلك الباحث المرموق فى الدراسات الأفريقية « على مزروعى » ، وهو يريدها إلى الإندوجانية فى الدين الثلاثة : اليهودية والمسيحية والإسلام ، والتى تقوم على التفرقة بين « نحن وهم » أو بعبارة أخرى ، بين اليهود والأغيار ، والمسيحيين وغير المسيحيين ، والمسلمين وغير المسلمين ، وبين كيف انتقلت التفرقة بين الأنا والآخر من الإطار الدينى إلى الإطار السياسى وإطار العلاقات الدولية .

وإذا كان السرح القوى تسيطر عليه ثلاث قوى : المدنية الغربية الرأسمالية ، والنظم الماركسية والاسلام ، وإذا كانت المدنية الغربية الرأسمالية أصبحت علمانية وتخلعت - إلى حد كبير - من الإطار الدينى الذى كان يحكم إدراكها للعالم ، فلم يبق كمتحد لها سوى الإسلام الذى يقوم على الوحدةانية ، والنظم الماركسية التى

بعبارة أخرى هل سينتصر التيار العنصرى ، أم سيسود تيار التسامح الثقائل ، الأكثر اتفاقاً مع السمة العالمية للنظام الكونى ، والتي ستكون أبرز ملامح القرن الحادى والعشرين ؟

التوفيقية اسلس النظام العالمى :
بالإضافة إلى ذلك بدأت تظهر- نتيجة للتغيرات الكبرى فى أوروبا الشرقية - صراعات فكرية حادة فى الفكر الغربى دارت حول موضوعين : الموضوع الأول : هل هزمت الماركسية هزيمة ساحقة وستحل الليبرالية والرأسمالية محلها ؟

الموضوع الثانى : هل يمكن صياغة نظرية صورية محكمة (على غرار الماركسية) للرأسمالية تشرح سقوط الشيوعية وتعلن بداية السيطرة الشاملة للرأسمالية ؟

الموضوع الأول دار فيه الصراع بين فوكوياما وجالبرث ، والموضوع الثانى دار فيه الصراع بين بيتر برجر وجاك براونز .

بالنسبة للموضوع الأول ، نشر فوكوياما اليابانى الأصل والأمريكى الجنسية ورئيس دائرة التخطيط السياسى بوزارة الخارجية الأمريكية مقالة أثارت كثيراً من الجدل عنوانها « نهاية التاريخ » فى مجلة « المصلحة القومية » استعار فيها بعض أفكار هيجل عن حركة التاريخ ، ليؤكد أن التاريخ قد وصل لنهايته بعد انتصار الليبرالية انتصاراً ساحقاً على

الشيوعية ، وهيمنة النموذج الرأسمالى . وهذه الأفكار هى بذاتها التى يصفها الاقتصادى الأمريكى الشهير جالبرث بالأيديولوجية التبسيطية وذلك فى محاضرة القاها مؤخراً بجامعة أدنبرة بالملكة المتحدة بعنوان : اليمين مخطيء .. لماذا ؟ .

وجهة نظره أن هذه الأيديولوجية تصور عالماً ثنائى القطبية بنحو صارم حيث تقوم الشيوعية فى جانب ، والرأسمالية على الجانب الثانى ، وتوجد ككتاهما فى صورتها الخالصة . والتصور الذى تقدمه هذه الأيديولوجية أنه بعد سقوط الشيوعية فى أوروبا الشرقية ستبقى هذه البلاد طريقها إلى الرأسمالية ، تصور يعيد عن الواقع لأن المسألة أعقد من هذا بكثير .

أما الموضوع الثانى فقد دار فيه الصراع - وإن كان بشكل غير مباشر- بين عالم الاجتماع الأمريكى بيتر برجر الذى صاغ لأول مرة فى تاريخ الفكر الغربى نظرية صورية شاملة للرأسمالية فى كتابه « الثورة الرأسمالية » الصادر عام ١٩٧٨ ،

والذى يرى فيه أن الرأسمالية أصبحت نظرية كونية قابلة للتطبيق فى كل مكان ، بغض النظر عن الفروق الثقافية بين أمم العالم ، لأنها هى التى تضمن الحرية والعدالة والرخاء ، ويحجج المؤرخ الأمريكى جاك براونز الذى نشر مؤخراً مقالة بالغة الأهمية بعنوان « مقولة الديمقراطية » نفى فيها نفياً قاطعاً وجود نظرية موحدة للديمقراطية ،

وأكد وجود عديد من الأفكار الديمقراطية التى لا يربطها نسق فكرى واحد . وذهب أبعد من ذلك حين أكد أن الديمقراطية الأمريكية - مثلاً فى ذلك مثل الديمقراطية الإنجليزية - لا يمكن تصديرها للخارج ، لأن أهم ما فى الديمقراطية ليس فى مقولاتها التى تقوم عليها أياً كانت ، ولكن فى طريقة تطبيقها وفى المؤسسات التى ستقوم على آلية التطبيق ، وهذه مسألة لصيقة بالتاريخ الاجتماعى الفريد لكل مجتمع ، وهى الحابسة فى موضوع الممارسة الديمقراطية .

هذا هو ميدان الصراع الثانى فى مرحلة تشكيل النظام العالمى الجديد ، بين الاطلاقيه الأيديولوجية والنسبة الفكرية .

ولو حاولنا القراءة المتأملة لمؤشرات التغيرات الثقافية والأيديولوجية والسياسية والاقتصادية والعلمية والتكنولوجية يمكن لنا أن نقرر أنه سيظهر نمط سياسى اقتصادى ثقافى توفيقى جديد ، سيحاول أن يؤلف تاليفاً خلاقاً بين متغيرات تبدوا فى الظاهر متناقضة ، وستمر هذه المحاولة فى مرحلة تتسم بالصراع الحاد العنيف ، والذى قد يأخذ أحياناً شكل المجابهة العسكرية المحدودة فى هوامش النظام وليس فى مركزه .

ستكون هناك محاولات للتوفيق بين :

- الفردية والجماعية ، على الصعيد الأيديولوجى والاقتصادى والسياسى .

صوار الحضارات فى عصر جديد

٤ — العودة إلى إحياء المجتمعات المحلية ، وبقليص مركزية الدولة .

٥ — التوازن بين القيم المادية والقيم الروحية والإنسانية .

إننا نشهد - فيما نرى - المرحلة الأخيرة من حضارة عالمية منتهرة كانت لها رموزها وقيمها التى سقطت ، وبداية تشكل حضارة عالمية جديدة شعارها « وحدة الجنس البشرى » .

وقد عبر عن هذه الرؤية بوضوح « ياسوهيرونا كاسونى » رئيس وزراء اليابان السابق فى مقال هام له نشر فى مجلة سيريفال فى ديسمبر ١٩٨٨ ذكر فيه أنه « عندما يمر المجتمع الدولى والمجتمعات المحلية بتحولات سريعة ، فإن الأفراد والشركات والأمم أن يمكنها الاستمرار فى تأكيد وجودها ودعم بقائها ، إلا إذا أراحوا الحواجز التى تفصل بينهم ويحترق كل طرف وجود الآخر ، إننا مقبلون على عصر سيكون فيه « التجانس والتضامن » المستمدان من أسس تطلعات الروح البشرية ، هما المطلب العاجل والمطلوب للبشرية » .

وسيساعد على تخليق هذه الحضارة الجديدة ، ليس فقط تحول النظم السياسية والاقتصادية ، ولكن التحول من مجتمع الصناعة إلى مجتمع المعلومات .

هذه هى العناصر الأساسية للنموذج التوفيقى العالمى الجديد الذى يتشكل الآن ببطء .

ولعل السؤال الذى يطرح نفسه

- بين تحديث الإنتاج (وزيادة الاستهلاك وتنويعه) ، والبحث عن معنى للحياة فى نفس الوقت فى ضوء العودة إلى مفهوم التقدم بدلاً من مفهوم التنمية .

- بين زيادة معدلات التنمية فى البلاد المتقدمة ومساعدة دول العالم الثالث على اللحاق ، وفقاً لمقولة ويل برانت مستشار ألمانيا السابق « نحن جميعاً ، ويقصد الإنسانية ، فى قارب واحد » .

- بين الإعلام للقطرى والإعلام العالمى الذى ستكون له السيادة فى الحقبة القادمة بفضل تكنولوجيا الاتصال العالمية .

بعبارة موجزة :

سينسجم النموذج العالمى الجديد بسمات خمس ، لو استطاعت قوى التقدم أن تنتصر على قوى الرجعية .

١ — التسامح الثقافى المبنى على مبدأ النسبية الثقافية فى مواجهة العنصرية والمركزية الأوروبية والغربية .

٢ — النسبية الفكرية بعد أن تنتصر على الإطلاقية الأيديولوجية .

٣ — إطلاق الطاقات الخلاقية للإنسان فى سياقات ديمقراطية على كافة المستويات ، بعد الانتصار على نظريات التشريط السيكلوجى والتى تقوم على أساس محاولة صب الإنسان فى قوالب جامدة باستخدام العلم والتكنولوجيا .

وينبغى أن نضع فى الاعتبار هنا بعض الكتابات الفرنسية والإنجليزية الهامة حول إعادة النظر فى مفهوم الفردية ، من أبرزها كتاب حرره عالم السياسة الفرنسى جان لوكا بعنوان « عن الفردية » صدر عام ١٩٨٦ .

- بين العلمانية والدين . (وولفت النظر هنا كتابات بيتر برجر التى ذكر فيها أن الاغراق فى العلمانية فى الحضارة الغربية الحديثة كان غلطة استراتيجية تدفع الآن ثمنها الثقالة المعاصرة فى صورة العودة العنيفة إلى الدين والتى تأخذ أحياناً شكل الجماعات المتطرفة)

- بين عمومية مقولة الديمقراطية وخصوصية التطبيق فى ضوء التاريخ الاجتماعى الفريد فى كل قطر .

- بين القطاع العام والقطاع الخاص ، وظهور صور مستحدثة من الملكية لم تكن معروفة من قبل فى دراسة نشرت حديثاً عرضت خمس صور من الملكية يراد الاختيار بينها فى أوروبا الشرقية وهى : تملك العاملين ، الملكية الإدارية ، الملكية المختلطة ، الملكية المدنية ، الملكية المهنية .

- بين المصلحة القطرية والمصلحة الإقليمية (صيغة التجمعات الاقتصادية الإقليمية) .

- بين الآن والأخر على الصعيد الحضارى .

- بين الدولة الكبيرة المركزية فى مواجهة التجمعات المحلية والتجمعات الصغيرة التى تسودها اللامركزية .

الآن : أين الوطن العربي من كل هذه التغيرات الجهرية في النظام العالمي ؟ مما له دلالة كبرى في هذا الصدد ، ان النظم العربية في مصر والعراق والسعودية وليبيا والكويت اهتمت اهتماماً حقيقياً بدراسة هذه التغيرات العالمية ، من خلال تكليف مراكز الأبحاث بإعداد دراسات عنها ، أو عن طريق عقد الندوات . غير أن القضية ليست هي فهم ما حدث - على أهميتها القصوى - ولكن هي مدى اعتماد هذه النظم لكي تغير من أوضاعها لكي تتكيف مع حقائق العالم الجديد ؟

بغير أن ندخل في تصميم الإجابة على هذا السؤال المعقد ، يمكن القول أننا درجنا - في الوطن العربي - على نسبة كل جوانب قصورنا وتخلّفنا إلى العوامل الخارجية . وتلعب نظرية المؤامرة الدولية فعلاً في الخطاب السياسي العربي ، وكلما أخفق نظم سياسي في أدائه في مجال السياسة الخارجية أو السياسة الداخلية ، قم تفسيراً مستنداً إلى هذه النظرية الشهيرة .

غير أن الخطاب النقدي العربي قد تجاوز الآن - في تقديرنا - نظرية المؤامرة الدولية ضد العرب . ورغم أن الحقيقة مؤداها أن الدول الكبرى - في مجال سمعها الدائم - لتأييد المشروع الصهيوني الذي أقامت دولة إسرائيل ، غالباً ما تتخذ مواقف معادية للعرب عموماً إلا أنه ليس معنى ذلك أن نخلّ مسئولية النخب السياسية العربية

الحاكمة ، عن الإخفاقات التي تحققت ، وعن العجز في مجال صياغة السياسات الرشيدة ، القادرة على التصدي لكل ما يقدّ إلينا من عدوان اقتصادي وسياسي وعسكري من النظم الدول الاستعمارية .

وهكذا يمكن القول ، أنه بعد كل هذه التغيرات العالمية التي أحدثت ثورة حقيقية غير مسبوق ، أهم ملامحها سعى الشعوب الناجح لإسقاط الأنساق السياسية المخلقة ، والتعبير الديموقراطي عن مطالبها ومصالحها ، وتحرير الاقتصاد من ربقة البيروقراطية المركزية ، وانعدام الكفاءة وإحياء المجتمع المدني بكل مؤسساته لكي يلعب دوراً فعالاً في اتخاذ القرار ، والقضاء على كل عمليات الاحتكار السياسي ، كل هذه التطورات لا بد لها - إن كنا عقلانيين - أن تدفع بالنخب السياسية العربية الحاكمة إلى إعادة النظر في مسيرتها ، تمهيداً لإجراء التغيرات المطلوبة .

وهناك علامات على هذه الصموة ، غير أن الممارسة ، وتعني ممارسة التغيير ما زالت بطيئة ومتعثرة ومتردة .

ولعل التتبع الدقيق للأحداث التي تنفجر كل يوم ، بعد انهيار قلاع الشمولية ، يدفع أعضاء هذه النخب الحاكمة ، إلى الإسراع بعملية النقد الذاتي ، والمضي بجسلة في طريق الإصلاح الديموقراطي والاجتماعي .

ثانياً : حوار الحضارات في العالم الفئالي القطبية

من المعروف أن حوار الحضارات تقليد ثقافي قديم ، تمت ممارسته في عصور السلم وفي أوقات الحرب على السواء . ولعل أبلغ دليل على ذلك الحوار الحضاري العميق الذي دار بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية المسيحية في عصر الحروب الصليبية ، وما أعقبها . فبالرغم من الحرب الدامية التي استمرت بين العرب والصليبيين سنوات طويلة ، إلا أن الحوار الحضاري بدأ وتعمق أثناء هذه الفترة ، وأخذ كل طرف يتعرف على تقاليد وقيم وأساليب حياة الآخر ، بل وأخذ التأثير الثقافي مجواه ، وحدثت تحولات - بدرجة صغيرة أو كبيرة - لدى كل طرف بعدما حدث التفاعل الحضاري . وقد تعرض عدد من كبار الباحثين العرب والغربيين لعملية الحوار الحضاري بين العرب والغرب في كتب أساسية . ومن بين هؤلاء كلود كاهن الأستاذ الفرنسي بالسوربون ، وهرنارد لويس الأمريكي في كتابه المعروف « الاكتشاف العربي لأوروبا » . أما الباحثون العرب المتخصصون فقد تعددت دراساتهم في الموضوع ، وخصوصاً في السنوات الأخيرة .

غير أنه يمكن القول أن حوار الحضارات إتخذ شكلاً خاصاً بعد نهاية الحرب العالمية الثانية ،

حوار الحضارات في عصر جديد

- التقاليد الموسيقية والمسرحية في الشرق والغرب .
- الإبداع المعاصر في الشرق والغرب .

- المشكلات العامة التي تتعلق بالتبادل الثقافي والعوامل التي تساعد أو تعوق الاتصال والتعاون .

- المشكلات الثقافية المتعلقة بالتنمية في دول العالم الثالث ، بعد حصولها على الاستقلال .

وبالرغم من أنه من الصعب تقييم كل نتائج هذا المشروع الكبير ، إلا أنه يمكن لنا أن تلقى الضوء على هدف الحوار بين الحضارات ، كما حددته اللجنة الاستشارية للمشروع التي كونتها اليونسكو . والتي قربت في آخر اجتماع لها : « إن الحوار المتعدد قد حل تدريجياً محل فكرة ممارسة الحوار البسيط ، كما أنه أضيفت إلى الفكرة المحدودة الخاصة بالقيم الثقافية ، الفكرة العالمية الخاصة بالقيم الإنسانية ، إن الفكرة التي هيمنت على المشروع لا ينبغي لها أن تركز فقط على فهم الحضارات الأخرى ، ولكن أن تركز على الدلالة البالغة الأهمية للقيم الإنسانية بشكل عام » .

وقد قبلت هذه الفكرة في إعلان المبادئ الخاص بالتعاون الثقافي الدولي الذي صدر عام ١٩٦٦ ، والذي أصبح أحد العمد الرئيسية لليونسكو في مجال الثقافة . وينص هذا الإعلان في مادته الأولى على ما يلي :

« مشكلة التعامل الإنساني هي مشكلة العلاقات بين الثقافات . ومن هذه العلاقات لا بد أن ينشأ مجتمع عالمي جديد يقوم على الفهم والاحترام المتبادل . وهذا المجتمع ينبغي أن يتخذ شكل مذهب إنساني جديد New Humanism والذي يمكن فيه للعالمية Universalism أن تتحقق من خلال الاعتراف بالقيم المشتركة بين مختلف الحضارات » .

ومنذ البداية كان هناك وعي بإشكالية العلاقة بين الثقافة والحقائق الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية ، وخصوصاً العلاقة بين التكنولوجيا والقيم التقليدية في أقطار العالم الثالث . وقد أسست اليونسكو مشروعاً كبيراً عن « الفهم المتبادل بين القيم الثقافية للشرق والغرب » ، والذي استمر من عام ١٩٥٧ حتى عام ١٩٦٦ . وقد غطى المشروع عديداً من الموضوعات أهمها :

- تعريف القيم في الشرق والغرب .
- دور العوامل الدينية في الحياة الثقافية .

- القيم الأساسية في الحضارات الكبرى الشرقية والغربية ، وأهمية هذه القيم للحياة الشخصية ، ودورها في الأدب والفن .

- التحولات الاجتماعية في الشرق وتأثيرها على الحياة الثقافية .

إسهام الجامعات في الفهم المتبادل بين الشرق والغرب .

وخصوصاً حين خصته هيئة اليونسكو برعايتها في الفترة من عام ١٩٤٩ حتى ١٩٨٩ .

ويمكن القول أن العالم الثنائي القطبية الذي بسط جناحيه حول هذه الحقبة الممتدة ، والذي انقسم بالحرب الباردة بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي قد اثر تأثيراً بالغاً على مسار الحوار وموضوعاته .

وظل الحال هكذا إلى عام ١٩٨٩ ، الذي يعتبر بداية القطيعة التاريخية ، في القرن العشرين ، لأنه مثل إشارة الانطلاق نحو القضاء على المعسكر الاشتراكي بنظامه الشمولي ، مما أدى في النهاية - وفي خلال أعوام قليلة - إلى انهيار الاتحاد السوفيتي ، وبداية حقبة جديدة من حقب التاريخ الإنساني ، وهذا الذي يجعلنا نقر أن الجولة الأولى من الحوار التي بدأت عام ١٩٤٩ وانتهت عام ١٩٨٩ ، ستتم فيها جولة ثانية ، ولكن في إطار عالمي جديد ، يمكن أن نطلق عليه عهد ما بعد الحداثة .

ولعل السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو : كيف دار الحوار الحضاري في الجولة الأولى ، وما هي الموضوعات التي أثرت في خلاله (٣) ؟

تحددت أهداف الحوار بين الحضارات في اجتماع « لجنة الخبراء في الدراسات المقارنة للحضارات » التي اجتمعت في اليونسكو في نوفمبر عام ١٩٤٩ ، والتي قرر تقريرها :

١ — لكل ثقافة قيمها ، والتي ينبغي احترامها والحفاظ عليها .

٢ — لكل شعب الحق بل الواجب في أن ينمي ثقافته .

٣ — كل الثقافات ، بالرغم من الاختلاف العميق بينها ، وتأثير كل منها على الأخرى ، هي جزء من التراث المشترك للإنسانية .

وأصبح موضوع عالمية القيم ، أو الثقافة العالمية موضوعاً رئيسياً في اجتماعين انعقدوا لمناقشة الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان (الدائرة المستديرة عن حقوق الإنسان ، أوكسفورد عام ١٩٦٥ واجتماع عن الحقوق الثقافية باعتبارها حقوقاً إنسانية . انعقد في اليونسكو ببائريس من ٨ — ١٣ يوليو ١٩٦٨) .

هذه فكرة موجزة عن الحوار بين الحضارات الذي استمر تحت رعاية اليونسكو من عام ١٩٤٩ حتى عام ١٩٨٩ . ويمكننا القول — في ضوء استعراض الموضوعات التي تطرق إليها — أنه نحاش — تحت تأثير هيمنة الدول العظمى التعرض للمسائل الشائكة المترتبة على هذه الهيمنة بالنسبة لدول العالم الثالث . ومن هنا تعد مناقشة موضوعات ثقافية يندر أن يحدث خلافات أساسية حولها ولكنه في الحقيقة الأخيرة ، حين تحول اليونسكو — في عهد أمينه العام السابق مفتار إمبو — لكي ينقد هيمنة الدول العظمى ، ويطلب بنظام إعلامي

جديد أكثر توازناً وعدلاً ، انفجرت الحركة الكبرى والتي ترتب عليها انسحاب الولايات المتحدة الأمريكية وإنجلترا من اليونسكو ، والتي رفعت شعار « حرية تدفق المعلومات » في وجه الشعار الذي رفعت دول للعالم الثالث « ضرورة تحقيق التوازن في المعلومات » حتى لا تنطلق من المركز المهيمن إلى الأطراف .

وهي الحركة التي صدر خلالها التقرير العالمي النقدي الشهير « أصوات متعددة وعالم واحد » الذي أشرف على تحريره ماكبرايد ، والذي أصبح علامة بارزة في حوار الحضارات الحقيقي ، الذي انطلق من إطار هيمنة الدول العظمى .

انتهت هذه الحقبة كما قلنا بقدوم عام ١٩٨٩ بكل ما ترتب عليه من تغيرات كبرى في النظام الدولي .

ثالثاً : حوار الحضارات في ظل الثورة الكونية

لا نبالغ أدنى مبالغة لو قلنا أن الإنسانية تنتقل الآن ، عبر عملية معقدة ومركبة ، صوب صياغة مجتمع عالمي جديد ، تحت تأثير الثورة الكونية^(١) . وهذه الثورة الكونية تأتي — في التعاقب التاريخي للثورات المتعددة التي شهدها الإنسانية — عقب الثورة الصناعية . وكانت البدايات الأولى تتمثل في بزوغ ما أطلق عليه « الثورة العلمية والتكنولوجية » ،

والتي جعلت العلم — لأول مرة في تاريخ البشرية — قوة أساسية من قوى الإنتاج ، تضاف إلى الأرض ورأس المال والعمل . وبالتدريج بدأت ملامح المجتمعات الصناعية المتقدمة تتغير ، ليس في بنيتها التحتية فقط ، ولكن أيضاً في أسلوب الحياة ، وأنماط التفكير ، ونوعية القيم السائدة ، وأساليب الممارسة السياسية . ومنذ الستينيات ذاع مصطلح جديد ، أطلقه بعض علماء الاجتماع الغربيين ، من أبرزهم « دانييل بل » لوصف المجتمع الجديد ، وهو « المجتمع ما بعد الصناعي » غير أنه مع مرور الزمن تبين قصور هذا المصطلح عن التعبير عن جوهر التغير الكلي الذي حدث ، ومن هنا صك العلماء الاجتماعيين مصطلحاً آخر رآوا أنه أول بالغرض ،

وأكثر دقة في التعبير ، وهو مصطلح « مجتمع المعلومات » . وذلك على أساس أن أبرز ملمح من ملامح المجتمع الجديد أنه يقوم أساساً على إنتاج المعلومات وتداولها من خلال آلية غير مسبقة هي الحاسب الآلي ، الذي أدت أجياله المتعاقبة إلى إحداث ثورة فكرية كبرى ، في مجال إنتاج وتوزيع واستهلاك المعارف الإنسانية . فإذا أضفنا إلى ذلك القفزة الكبرى في تكنولوجيا الاتصال ، وبخاصة في مجال الأقمار الصناعية واستخداماتها الواسعة ، وخصوصاً في مجال البث التليفزيوني الكلي ، الذي يحكم البث ، يتجاوز الحدود الجغرافية ،

وثانيها : أن قيمة المعلومات هو استبعاد عدم التاكيد ، وتتمتع قدرة الإنسانية على اختيار أكثر القرارات فعالية .

وثالثها : أن سر الواقع الاجتماعى العميق لتكنولوجيا المعلومات ، أنها تقوم على أساس التركيز على العمل الذهنى (أو ما يطلق عليه اتمتة الذكاء) ، وتعميق العمل للذهنى (من خلال إبداع المعرفة ، وحل المشكلات وتنمية الفرص المتعددة أمام الإنسان) ، والتجديد فى صياغة النسق ، ونعنى تطوير النسق الاجتماعى .

ولخص بعض الباحثين إطار مجتمع المعلومات فى الملاحق التالية :

١ - المنفعة المعلوماتية (من خلال إنشاء بنية تحتية معلوماتية تقوم على أساس الحواسيب الآلية العامة المتاحة لكل الناس) فى صورة شبكات المعلومات المختلفة ، وبنوك المعلومات ، والتي ستصبح هى بذاتها رمز المجتمع .

٢ - الصناعة القائمة ستكون هى صناعة المعلومات التى ستهيمن على البناء الصناعى .

٣ - سيتحول النظام السياسى لكى تسوده الديمقراطية لقتشاركية ، ونعنى السياسات التى تنهض على أساس الإدارة الذاتية التى يقوم بها المواطنون ، والمبنية على الاتفاق ،

التدريجى لقوتها الاقتصادية العالمية ، كما تنبأ بذلك بول كيندى فى كتابه الشهير « صعود وسقوط القوى العظمى » ، والذي أثار جدلاً أمريكياً حاداً ، بين أنصاره وخسومه .

وهكذا يمكن القول إننا بصدد التغيرات العميقة التى ألحنا إليها ، لا بد أن نقف قليلاً أمام ظاهرة بزوغ ما يمكن أن نطلق عليه « مجتمع المعلومات الكونى » .

مجتمع المعلومات الكونى :

مجتمع المعلومات يأتى بعد مراحل مرفيها التاريخ الإنسانى ، وتميزت كل مرحلة بنوع من أنواع التكنولوجيا يتلقى معها . شهدت الإنسانية من قبل تكنولوجيا الصيد ، ثم تكنولوجيا الزراعة ، وبعدها تكنولوجيا الصناعة ، ثم وصلنا أخيراً إلى تكنولوجيا المعلومات .

ويمكن القول أن سمات مجتمع المعلومات تستعد أساساً من سمات تكنولوجيا المعلومات ذاتها ، والتي يمكن إجمالها فى ثلاث :

أولها : أن المعلومات غير قابلة للاستهلاك أو التحويل أو التفتت ، لأنها تراكمية بحسب التعريف ، وأكثر الوسائل فعالية لتجميعها أو توزيعها ، تقوم على أساس المشاركة فى عملية التجميع ، والاستخدام العام والمشارك لها بواسطة المواطنين .

وينفذ إلى مختلف الأقطار ، التى تنتمى إلى ثقافات مختلفة ، مما من شأنه أن يؤثر - خلال الرسائل الإعلامية المتعددة - على القيم والاتجاهات والمعادن ، لادركنا إننا بصدد تشكل عالم جديد غير مسبق ، تصبح فيه العبارة الشهيرة والتى مفادها أن العالم أصبح قرية صغيرة ، تلخص كثيراً عن وصف أثر التغيرات التى يتعمق مجراها كل يوم .

فى ظل هذه التطورات الكبرى فى مجال المعرفة والاتصال ، وانتقالنا من مجتمع الصناعة إلى مجتمعات المعلومات ، أخذ يتشكل ببطء - وإن كان بثبات - ما يمكن أن نطلق عليه « الوعى الكونى » ، والذي سيجاوز فى آثاره ، كل أنواع الوعى السابقة عليه كالوعى الوطنى ، بكل تفرعاته من وعى اجتماعى ووى طبى ، والوعى القومى . سيزيد الوعى الكونى متجاوزاً كل أنماط الوعى السابقة ، لكى يميز عن بزوغ قيم إنسانية عامة ، تستند فى الوقت الراهن المعركة حول صياغتها ، واتجاهاتها ، لا بد فى مستقبل منظور ، أن يتعد الإجماع العالمى عليها .

وفى ضوء ذلك كله ، نستطيع أن نفهم سر المعركة التى تدور فى الوقت الراهن حول « النظام العالمى الجديد » ، الذى تريد الولايات المتحدة الأمريكية - بعد انهيار النظام العالمى الثنائى القطبى - أن تهيمن عليه مستندة إلى قوتها العسكرية والتكنولوجية ، بالرغم من التآكل

وضبط النزاع الإنسانية، والتأليف
الخلاق بين العناصر المختلفة .

٤ - سيتشكل البناء الاجتماعى من
مجتمعات محلية متعددة المراكز،
بمكاملة بطريقة طوعية .

٥ - ستتغير القيم الإنسانية
وتتحول من التركيز على الاستهلاك
المادى، إلى إشباع الإنجاز المتعلق
بتحقيق الأهداف ..

٦ - أعلى درجة متقدمة من مجتمع
المعلومات، ستتتمثل في مرحلة تتسم
بإبداع المعرفة من خلال مشاركة
جماعية فعالة، والهدف النهائي منها
هو التشكيل الكامل لمجتمع المعلومات
الكونى .

وقد يبدو أن هذه الصورة التى
رسمناها ليست سوى ضرب من
الاحلام، غير أن مجتمع المعلومات
الكونى، ليس في الواقع حلمًا، بقدر
ما هو مفهوم واقعى، سيكون هو
المرحلة الأخيرة من مراحل تطور مجتمع
المعلومات . وهناك ثلاثة أدلة تؤكد هذا
القول :

أولها : أن الكونية Globalism
ستصبح هي روح الزمن في مجتمع
المعلومات القادم . ويرجع ذلك إلى
الازمات الكونية المتصلة بالتقنى في
الموارد الطبيعية وتدمير البيئة
الطبيعية، والانفجار السكاني،
والهجمات المميتة الاقتصادية
والثقافية بين الشمال والجنوب .

وثانيها : أن تنمية شبكات
المعلومات الكونية، باستخدام
الحواسيب الآلية المرتبطة ببعضها
عالمياً، وكذلك الأقمار الصناعية،
ستؤدي إلى تحسين وسائل تبادل
المعلومات، وتعمق الفهم، مما من
شأنه أن يتجاوز المصلح القومية
والثقافية والمصالح الأخرى المتباينة .

وثالثها : أن إنتاج السلع
المعلوماتية سيتجاوز إنتاج السلع
المادية، بالنظر إلى قيمتها الاقتصادية
الإجمالية، وسيحصل النظام
الاقتصادى من نظام تتلقى يقوم على
النسعى إلى الربح إلى نظام تأكلى ذوى
طابع اجتماعى يسهم فيه الجميع .

غير أنه لا ينبغي أن يقر في
الأذهان، أن تشكيل المعلومات الكونية
عملية هينة، ذلك أنه يقف دونها
تحديات عظمى، ينبغي مواجهتها .
وأول هذه التحديات المعركة الدائرة
الآن حول «ديمقراطية المعلومات»
والتي هي الشرط الموضوعى الذى لا بد
من توافره، وذلك لتفادى الشمولية
والسلطوية .

وديمقراطية المعلومات تنهض على
أساس أربعة مقومات . أولها حماية
خصوصية الأفراد، وتعنى الحق
الإنسانى للفرد لكى يضمن حياته
الخاصة ويحجبها عن الآخرين .
والمفهوم الثانى هو الحق في المعرفة،
ويعنى حق المواطنين في معرفة كل
ضروب المعلومات الحكومية السرية،

التي قد تؤثر على مصائر الناس تأثيراً
جسيماً . وثالثاً بعد ذلك إلى حق
استخدام المعلومات . ويعنى بذلك حق
كل مواطن في أن يستخدم شبكات
المعلومات المتاحة ويؤكد البيانات،
يسعر رخيص، وفي كل مكان، وفي أى
وقت . وأخيراً نصل إلى ذروة مستويات
ديمقراطية الإعلام، ويعنى حق
المواطن في الاشتراك المبلر في إدارة
البنية التحتية للإعلام الكونى، ومن
أبرزها عملية صنع القرار على كل
المستويات المحلية . والحكومية
والكونية .

وثانى التحديات التى تواجه تشكيل
مجتمع المعلومات الكونى، هو تنمية
الذكاء الكونى، وهو يعنى القدرة
التكيفية للمواطنين في مواجهة الظروف
الكونية المتغيرة بسرعة . والذكاء يمكن
تعريفه - بشكل عام - بأنه القدرة
على الاختيار العقلانى للفعل الإنسانى
في حل المشكلات . ويبدأ الذكاء
بالمستوى الشخصى لدى الأفراد، ثم
يتطور ويتعمق إلى مستوى الذكاء
الجمعى . ودخل الجماعة يفترض أن
الذكاء الشخصى للأفراد سيتألف
وينسق بينه لتحقيق الأهداف العامة
لتقوية البيئة الاجتماعية، وهو ما يطلق
عليه الذكاء الاجتماعى . وهو بذاته
الذى يمكن أن يتطور ليصبح ذكاء
كونياً، والذى سيتشكل من خلال
الفهم الكونى المتبادل، المرجح لحل
المشكلات الكونية، كما ظهر أخيراً في
الجهود العالمية لمواجهة أزمة البيئة

الإنسانية ، التي تشارك فيها مختلف الدول في الوقت الراهن . ويصلح موضوع البيئة مثلاً نموذجياً لإبراز تبلور الوعي الكوني ، بعدما ظهرت النتائج السلبية لمجتمع الصناعة وما أفرزه من ضروب متنوعة من تلوث الماء والهواء والتربة . ومن المؤكد أننا سنشهد في وقت قريب تشريعات قطرية ملزمة ، وكذلك تشريعات دولية ، سيكون من شأنها إدخال تعديلات جذرية على أدوات الإنتاج السائدة . ومن هنا يحق لنا القول إنه وعلى عكس ما يبدو حديثاً نظرياً فإننا نشهد في الوقت الراهن بدايات تشكل الوعي الكوني والذي لم يبرز فقط في موضوع البيئة ، وإنما وربما أهم من ذلك ، ظهر في موضوع القضاء على الأسلحة الذرية والكيماوية وتدميرها ، خلاصاً من سيناريو فناء البشرية ، والذي كان سائداً في عصر توازن الرعب النووي . هذا الوعي الكوني الذي يتعمق كل يوم ، ليس في الواقع سوى التعبير الأمثل عن نشوء مجتمع المعلومات الكوني .

كيف نفهم عملية تغيير العالم ؟

العالم يتغير تحت أبصارنا بعمق ، والنظام العالمي يتحول تحولات كفيفة غير مسبوق . كيف نفهم الآثار التي ستنتج عن نشوء مجتمع المعلومات الكوني ، وكيف نحلل الصراع المحتتم في الوقت الراهن حول النظام العالمي الجديد ؟

هذا سؤال جوهري ، وهو لا يطرح مجرد قضايا منهجية مجردة يشغل بها العلماء الاجتماعيين ، ولكنه يثير موضوع قدرتنا كمواطنين وبشر معنيين في العالم المعاصر ، حيث تنهمر علينا الأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية كل ساعة ، عبر شاشات التلفزيون ، بكثافة عالية ، وبطريقة عشوائية لا يجمعها نسق . هل تصلح المناهج السياسية والاقتصادية بمفردها لأن تقدم لنا إطاراً يسمح لنا بالفهم ؟ في تقديرنا أن هذه المناهج — التي عجزت عجزاً تاماً عن أن تتنبأ بما حدث — تقصر عن أن تكون مرشدين في فهم ما يحدث . ومن هنا قناعتنا المؤكدة في أننا بحاجة إلى تبني منهجية التحليل الثقافي لكي تساعدنا على أن نفهم ونفسر التغيرات العالمية الكبرى ، والتي ربما كان رمزها عام ١٩٨٩ ، حين سقطت الأنظمة الشمولية سقوطاً مبدولاً وانفتحت بالتالي بواب جديد من أبواب التاريخ الإنساني .

التحليل الثقافي :

يمكن القول إن التحليلات المعاصرة للشئون الإنسانية مؤسسة على هدى التجربة التاريخية الخاصة ببعض البلاد ، كما كان الحال حين سيطرت نزعة المركزية الأوروبية على اتجاهات ونظريات العلم الاجتماعي الغربي ، بحيث كانت أوروبا هي المقياس والمعيار

في الحكم على تقدم المجتمعات ورفق الثقافات ، أو على أساس مصالح بعض القوى العظمى ، كما هو الحال بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية في الوقت الراهن .

وهذا الوضع في حد ذاته يضع تحدياً أمام هؤلاء الباحثين الذين يحسون بالحاجة إلى منظور أكثر شمولية وقدرة على أن يوسع الحياة السياسية المعاصرة . وهذا التحدي يمكن مواجهته بالاعتماد على مفهوم « الثقافة » وما يستدعيه من مفاهيم تنتمي لنفس الفضاء مثل مفاهيم « التركيز حول السلالة » أو « القومية » أو على مفهوم « الأيديولوجية » والذي يثير العلاقة المركبة بين خطابات محددة وأشكال معينة من القوة العسكرية والسياسية والاقتصادية . فالدعوة الأمريكية مثلاً لنظام عالمي جديد ، لا يمكن — في تقديرنا — فهم دواعيها واتجاهاتها وأهدافها ، بغير تحليل ثقافي شامل ، يقوم بتفكيك خطاب الهيمنة الجديد ، في ضوء الأيديولوجية التي يصدر عنها ، والثقافة التي نبع من بين جذباتها .

ويمكن القول إن منهجية التحليل الثقافي لم تتطور إلا في العقود الأخيرة ، نتيجة إسهامات مجموعة من كبار المنظرين في العلم الاجتماعي الغربي ، أبرزهم ميشيل فوكو الفرنسي وهابز ماس الألماني ، وبيرتر برجر الأمريكي ، وماري دوجلاس الإنجليزية الأصل ،

ويمكن أن يضاف إليهم أيضاً دريدا
الفرنسي . غير أن أهمية التحليل الثقافي
لم تبرز فقط نتيجة هذه الإدعاءات
النظرية والمنهجية ، ولكنها ظهرت لأن
عديداً من المشكلات التي تجابه العالم
الآن ، عجزت المناهج السياسية
والاقتصادية السائدة عن سبر غورها ،
وتفسير تجلياتها المتنوعة . ومن أبرزها
حركات الإحياء الديني ، ومن بينها
الصورة الإسلامية التي تلقى عديداً
من الدوائر الغربية ، وانتهاج القومية
من جديد ، وتأثيرها المباشر على تغيير
خريطة الدول ، والامتناع العالي
بطرف الإنسان في إطار ثقافات
مختلفة ، وكذلك نقد احتكار وسائل
الإعلام العالية ، إلى غير ذلك من
مشكلات تحتاج إلى منهج تحليل ثقافي
شامل .

ويشهد على أهمية التحليل الثقافي
ما يتكرر في الوقت الراهن من دعاوى
تتعلق بانتهاء الحضارة الغربية ،
وتقلص هيمنتها الثقافية على العالم ،
وبروز حضارات أخرى كالحضارة
اليابانية والصينية مرافقة لنهضة
اقتصادية كبرى حققها فعلاً ، وتشق
الصين طريقها إليها ، بالإضافة إلى
بروز الحضارة الإسلامية على المسرح
العالمي مرة أخرى ، من خلال الصورة
الإسلامية من جانب ، ومشكلة
الجمهوريات الإسلامية التي كانت
جزءاً من الاتحاد السوفيتي ، من
جانب آخر والتساؤلات الغربية اللفقة
حول توجهاتها في المستقبل ، وهل

ستلتحم بالعالم الإسلامي مما يشكل
خطورة عظمى على المصالح الغربية ،
أم سيتم استقطابها في إطار المشروع
الغربي ؟

ومن ناحية أخرى ، لم يكن غريباً
أن تتكرر في وصف حرب الخليج
أوصاف من قبيل أنها الحرب الثقافية
الأولى في العصر الحديث ، والتي تتنبأ
بعض الأصوات الاستراتيجية
العنصرية الأمريكية بأنها الحلقة الأولى
من سلسلة الحروب الثقافية المقبلة ،
والتي ستوجه — في رأي بعضهم —
إلى الصدام مع الحضارة الإسلامية ،
بعد انهيار الشيوعية التي كانت العدو
التقليدي للغرب .

وأياً كان الأمر ، فيمكن القول ان
التحليل الثقافي ، بالرغم من أهميته
القصوى لفهم ظواهر العالم المعاصر ،
إلا أنه سيخلفنا — شئنا أو لم نشأ —
في عالم نظري معقد ، مازالت تتصارع
التيارات المنهجية المختلفة في رحابه .
ويشهد على ذلك تعدد المدخلات السائدة
في الميدان ، والتي مازال تطبيق
بعضها في مرحلة التجريب والاختبار .

ويمكن القول — بإيجاز شديد —
إن هذه المدخلات المتعددة ، يمكن
حصرها في أربعة مداخل رئيسية :
المدخل الذاتي ، والمدخل الينبوي ،
والمدخل التعبيري ، والمدخل المؤسسي .

— المدخل الذاتي : يركز هذا
المدخل على المعتقدات والتجارب
والآراء والقيم التي يستشعرها أفراد

المجتمع . والنظرة للثقافة هنا تقوم على
أساس أنها صياغات ذهنية يصنعها أو
يتبناها الأفراد المختلفون ، وهي تمثل
الحالات الذاتية للفرد ، مثل « رؤيته
للعالم » ، أو مشاعر اللقلق التي قد
تصيبه ، أو حالات الاغتراب التي قد
يمر بها . ومشكلة المعنى ، محورية في
هذا المدخل . فالثقافة تتكون من
معان ، وهي تمثل تأويل الفرد للواقع ،
وهي تعطي للفرد المعنى الذي يضمن
له الاتساق في ادراك الواقع وفهمه .

— المدخل الينبوي : ويركز على
الأنماط والعلاقات بين عناصر الثقافة
ذاتها . ومهمته هي التعرف على
العلاقات المنتظمة والقواعد التي تسبغ الينبوي
التجانس على الثقافة وتسميها بميسم
خاص ، مثل محاولة التعرف على
العلاقات والقواعد التي تقوم عليها
الثقافة العربية أو الثقافة الغربية على
سبيل المثال . ويؤكد هذا المدخل على
الحدود الرمزية للثقافة ، وفئات
الخطاب التي تعرف هذه الحدود ،
والآليات التي من خلالها يحافظ على
الحدود أو يتم تغييرها . ولو طبقنا هذا
المدخل على الثقافة العربية الإسلامية ،
فقد نهتم بفكرة الحق والباطل ، أو
الحلال والحرام ، أو الموت والطاهر ،
ونوعية الخطابات المتعلقة بكل قيمة من
هذه القيم ، وتغير معاني هذه القيم عبر
الزمن . وهذا المدخل ينظر للثقافة
باعتبارها موضوعاً قابلاً للملاحظة .
وهي بالتالي تتشكل في خطابات يمكن
سماعها أو قراءتها ، وقد تتجلى في

حوار الحضارات في عصر جديد

حركات أو موضوعات أو أفعال أو حوادث، يمكن رؤيتها، وتسجيلها وتصنيفها، وهي — على عكس المدخل الذاتي — لا تتشكل من، ولا تعكس الحالات الذاتية للأفراد.

— المدخل التعبيري: وهو يركز على السمات التعبيرية أو الاتصالية للثقافة. ويدلّ من إدراكها باعتبارها مجرد وحدة مستقلة، فهي تدرك من زاوية تعاملها مع البناء الاجتماعي، ليس كمظهر من مظاهر المشاعر والتجارب الفردية كما هو الحال في المدخل الذاتي، إنما كبعد تعبيري عن العلاقات الاجتماعية.

فالأيديولوجية مثلاً تصور باعتبارها نسقا من الرموز تحدد كيف يمكن تنظيم العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة، وكذلك منع الاختلاط، وبطريقة عامة فالثقافة هنا تعرف باعتبارها البعد الرمزي — التعبيري للبناء الاجتماعي. وهي تقوم بتوصيل المعلومات للأفراد عن الالتزامات المزمّة أخلاقياً، وهي بدورها تتأثر ببنية هذه الالتزامات.

إن المدخل التعبيري لا يركز على المعلومات التي يتم نقلها للأفراد مباشرة — بلادر تركيزه على الرسائل Messages التي قد تكون مضمرة في الطرق التي تنظم بها الحياة الاجتماعية، وفي اختيار كلمات الخطاب (يمكن الرجوع هنا مرة أخرى إلى حالة الخطاب الإسلامي المعاصر في مجال حركات الإسلام

الاحتجاجي السائدة في كثير من البلاد العربية الآن).

المدخل المؤسسي: وينظر هذا المدخل للثقافة باعتبارها تتشكل من فاعلين ACTORS ومنظمات تتطلب موارد، وتؤثر بالتالي في توزيع هذه الموارد. ويتم التركيز هنا على الحقيقة التي مؤداها أن الثقافة لا يتم إنتاجها فقط، أو يتم تدميرها ببساطة من خلال إضفاء التعبيرية أو الدرامية على الالتزامات الأخلاقية، ولكنها بدلاً من ذلك تنتج بواسطة فاعلين لهم قدرات خاصة، ويتم استمرارها من خلال منظمات تجميع الموارد من أجل طبقوسية وتقنين ونقل المنتجات الثقافية. (يرجع هنا إلى مثال المؤسسات الإسلامية التي تنتج المواد الثقافية — بالمعنى الواسع للكلمة — وتبيعها بأسعار رخيصة، كالأزى الإسلامي للمرأة، والكتب الإسلامية، وشرائط الكاسيت) وهذه المنظمات — أيّاً كان نوعها — عادة ما تلمى علاقات مع الدولة وغيرها من مصادر القوة، وقد تتحدى للدولة أحياناً، كما هو الحال بالنسبة لحركات الإسلام الاحتجاجي ومنظماتها.

ولكى نبز — بشكل مركز — الفروق بين المداخل الأربعة، يمكن أن نأخذ مثلاً «العلم» باعتباره أحد عناصر الثقافة البارزة. فإذا ركزنا أساساً على القيم العلمية، أو كيف تتأثر رؤى العالم لدى الأفراد بمعتقداتهم حول العلم، فإن بحثنا يقع داخل إطار

المدخل الذاتي.

ومن ناحية أخرى، إذا اهتمنا بأنماط الخطابات بين العلماء، التي تصافظ على حدود تخصصاتهم العلمية، أو تلك التي تتعلق بتقييم النتائج الصحيحة أو الشاذة، فإن بحثنا يقع داخل المدخل المؤسسي. أما إذا اهتمنا بالطرق التي يحاول بها الأكاديميين إضفاء التعبيرية أو الدرامية على قيم العقلانية أو العدالة، فإن بحثنا يقع داخل المدخل التعبيري. وهي عكس ذلك كله، فالمدخل المؤسسي ينظر للعلم باعتباره أحد عناصر الثقافة وليس باعتباره مجموعة أفكار بلدر ما هو نتاج لتركيبية كاملة من العلماء والمنظمات العلمية ومصادر التمويل وشبكات الاتصال التي تدخل في صميم عملية إنتاج هذه الأفكار.



في ضوء هذا العرض الموجيز لمجتمع المعلومات الكوني الذي يعبر بشكل عام عن اتجاه تطور المجتمع الإنساني في الوقت الراهن، وللتحليل النقّال باعتباره المنهجية الملائمة لدراسة وتحليل وتفسير التغيرات الكبرى التي حدثت في العالم، يمكننا القول إن ما أطلقنا عليه منذ البداية الثورة الكونية، للتعبير عن مجمل حركة الانقلاب في الأوضاع العالمية، ليست ثورة وحيدة البعد، ولكنها ثورة مثقبة الجوانب في الواقع. فهي أولاً ثورة

سياسية شملت النظم السياسية المعاصرة والعلاقات الدولية على السواء، ويمكن تلخيصها في عبارة واحدة، في أنها تحول من الشمولية والتسلطية إلى الليبرالية، ومن صراع الغناء إلى إرادة البقاء، وهي ثانياً ثورة في القيم وتحول من القيم المادية إلى القيم المعنوية، وهي ثالثاً وأخيراً ثورة معرفية تنطوي على الانتقال من الحداثة إلى عالم ما بعد الحداثة. ولا يتسع المجال للتعرض للثورة السياسية والثورة القيمية، ولكننا سنؤلف قليلاً عند الثورة المعرفية، لأنها في تقديرنا ستؤثر تأثيراً لا شك فيه على حوار الحضارات.

الثورة المعرفية :

إذا كنا تحدثنا عن « الثورة الهائلة » التي حدثت في مجال القيم والاتجاهات لدى الجماهير في مختلف انماط المجتمعات الإنسانية المعاصرة، فيمكننا أن نضيف إليها ثورة معرفية بالغة الأهمية. ورغم أهميتها، إلا أن المعارك الفكرية التي تنطوي عليها، لم تحصل بعد آثارها إلى الجماهير، لأنها — أساساً — تدور بين النخب الفكرية في مختلف الاقطار. بعبارة أخرى ما زال الحوار الفكرى محصوراً في الدوائر الأكاديمية والفكرية.

هذه الثورة المعرفية يمكن — في تقديرنا — أن تلخص في عبارة واحدة: الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة.

ونعني بذلك على وجه التحديد، أن مشروع الحداثة الغربي الذي بدأ أساساً منذ عصر التنوير الأوروبي — على ما يرى بعض الباحثين — قد انتهى، وأننا ننتقل الآن إلى مرحلة جديدة من تاريخ الإنسانية هي مرحلة ما بعد الحداثة. ومشروع الحداثة الغربي قام على أساس عدة عمد رئيسية، أهمها على الإطلاق الفردية والعقلانية والإيمان بفكرة التقدم الإنساني المطلق، والحمية في التاريخ والطبيعة.

وقد أسهم في صك مفهوم ما بعد الحداثة مجموعة من أبرز الباحثين العلميين، في مجال النقد الأدبي والعمارة والفلسفة وعلم الاجتماع. ومن بينهم الناقد الأمريكي المصري الأصل إيهاب حسن، الذي يجمع المؤرخون لحركة ما بعد الحداثة، على أنه أحد الرواد المتمدين في هذا المجال، وقد جمع إيهاب حسن إسهاماته المتعددة في هذا المجال، عبر عشرين عاماً في كتاب جامع نشره عام ١٩٨٧ بعنوان « التحول ما بعد الحداثي: مقالات في نظرية وثقافة ما بعد الحداثة ».

غير أن المؤلف البارز الذي أصدر « المانيفستو » الخاص بما بعد الحداثة والذي نعى خبر موت عصر الحداثة هو الفيلسوف الفرنسي ليوتار في كتابه الشهير « الطرف ما بعد الحداثي: تقرير عن المعرفة »، والذي نشره بالفرنسية عام ١٩٧٩، ثم ترجم إلى

الإنجليزية بعد ذلك. وقد قرر ليوتار في هذا الكتاب أن أهم معالم المرحلة الراهنة من مغالمة المعرفة الإنسانية، هو سقوط النظريات الكبرى وعجزها عن قراءة العالم، ويقصد بها أساساً الانساق الفكرية المغلفة التي تنسم بالجمود، والتي تزعم قدرتها على التفسير الكلي للمجتمع، ومن أمثلتها البارزة الأيديولوجيات، وربما كانت الماركسية — في رأيه — هي الحالة النموذجية. ومن ناحية أخرى سقطت فكرة الحتمية سواء في العلوم الطبيعية كما عبرت عن ذلك فلسفة العلوم المعاصرة — أو في التاريخ الإنساني.

فليست هناك — كما أثبتت الأحداث — حتمية في التطور التاريخي من مرحلة إلى مرحلة، على العكس — كما تدعو إلى ذلك حركة ما بعد الحداثة — التاريخ الإنساني مفتوح على احتمالات متعددة، ومن هنا رفض فكرة « التقدم » الكلاسيكية التي كانت تتصور تاريخ الإنسانية وفق نموذج خطى صاعد من الأدنى إلى الأعلى.

على العكس ترى حركة ما بعد الحداثة، أنه ليس هناك دليل على ذلك، فالتاريخ الإنساني قد يتقدم، ولكنه قد يتراجع، وتضرب لذلك مثلاً على عجز فكرة التقدم، بالحرب العالمية الأولى التي كانت بربرية بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، ثم ظهور النازية والفاشية، واشتعال الحرب العالمية الثانية بكل ما انطوت عليه من فظائع

حوار الحضارات في عصر جديد

وجرائم وحشية وضمانات مادية وبشرية .

ويضيق المجال عن الإنفاضة في الجدل العنيف الذي يدور في الوقت الراهن حول حركة ما بعد الحداثة . غير أنه يمكن الإشارة الموجزة إلى أن أولى المعارك دارت بين ليونل هابرماس الفيلسوف الألماني الشهير وريتش تاليد المدرسة النقدية (الشهيرة بمدرسة فرانكفورت والتي كان أعلامها دورنو وهور كهايمس وماركيز وإريك فروم) . فقد نشر هابرماس مقالة شهيرة بعنوان « مشروع الحداثة لم يكتمل بعد » . وهو يريد بذلك أن ينسف الفكرة المحورية لحركة ما بعد الحداثة ، والتي تزعم نهاية عصر الحداثة . ومن ناحية أخرى فهناك نقاد ماركسيين جدد يلقون موقفاً نقدياً عنيفاً من هذه الحركة ، ومن أبرزهم ثلاثة : الناقد الأدبي الأمريكي الشهير فريدريك جيمسون ، والناقد الأدبي الفلسطيني الأصل إدوارد سعيد ، والناقد الإنجليزي المعروف تيري إيجلتون . وقد صاغ جيمسون نقده العنيف لحركة ما بعد الحداثة في كتاب ظهر حديثاً بعنوان « ما بعد الحداثة : أو المنطق الثقافي للراسمالية في مرحلتها الراهنة » .

وهو يقصد بذلك أن الأفكار التي تدعو لها حركة ما بعد الحداثة ، أشبه ما تكون ببنية فوقية — لو استخدمنا المصطلح الماركسي — التي تقوم على بنية تحتية هي علاقات الإنتاج

الراسمالية الاحتكارية ، وأن رؤيتها العدمية للحياة ، ليست إلا تمهيداً عن الإفلاس السياسي والثقافي والاقتصادي للراسمالية المعاصرة .

لقد مرت حركة « ما بعد الحداثة » بعدد من الأطوار . فقد ظهرت أولاً في مجال العمارة ، ثم انتقلت إلى النقد الأدبي ، ثم إلى الفلسفة ، غير أن التطور البالغ الأهمية لها ، هي أنها انتقلت الآن إلى مجال العلوم الاجتماعية ، وظهرت تطبيقات هامة لاقتكارها في علم السياسة وعلم الاجتماع وبدأت تظهر مساهمات نظرية ومنهجية ، بل ودراسات تطبيقية تستوحي المبادئ الأساسية والقواعد المنهجية للحركة ، مما يدعونا إلى ضرورة الاهتمام بالتفاصيل النظرية النقدية لها . إن « حركة ما بعد الحداثة » أشبه ما تكون بفعل رمزي بارز ، يشير إلى سقوط النماذج النظرية التي سادت الفكر والعلم الاجتماعي في القرن العشرين ، لأنها عجزت عن قراءة العالم وتفسيره والتنبؤ بمصيره . وجاءت أحداث الانهيار المريع المروع للاتحاد السوفيتي . لكي تؤكد عجز هذه النماذج عن الوصف والتفسير والتنبؤ . وهناك إحساس عام يسود بين الباحثين في الوقت الراهن على أن العالم يسوده التعقيد وعدم التاكيد . وليس هناك اليوم مفكر يدعي أنه يمتلك الحقيقة المطلقة . ضاع زمن اليقين ، ودخلنا في عالم الشك العميق ، ليس فقط في النظريات الجاهزة ، بل حتى في

اليديهيات والمسلّمات . ومن هنا لابد أن نلقت في الوطن العربي إلى حركة التفكير التي تأخذ طريقها بعق الآن في صميم النظرية الغربية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، والتي تهدف إلى حركة كبرى للتجديد النظري في النماذج الأساسية ، ولإ المناهج وأدوات البحث ، تمهيداً لصياغة نظريات جديدة ، أكثر قدرة على قراءة نص العالم المعقد .

وإذا أردنا أن نشير إشارة موجزة إلى المبادئ الأساسية التي تدعو لها حركة ما بعد الحداثة ، بعد نقدها العنيف لمبادئ الحداثة ، فيمكننا أن نوجزها في ستة مبادئ رئيسية ، لها آثار عميقة على النظرية ومنهج البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية ويشهد على ذلك الخلافات العميقة التي تدور حولها في الوقت الراهن .

١ — سعت حركة ما بعد الحداثة إلى تحطيم السلطة الفكرية القاهرة للإنسان في الفكرية الكبرى المغلفة ، والتي عادة ما تأخذ شكل الأيديولوجيات ، على أساس أنها في زعمها تقدم تفسيراً كلياً للظواهر ، قد الفت حقيقة التنوع الإنساني ، وانطلقت من حتمية وهمية لا أساس لها . ومن هنا لم تقنع الحركة بمجرد إعلان سقوط هذه الأنساق الفكرية المغلفة ، بل إنها إنطلقت — في دراساتها لثلاثية المؤلف والنص والقارئ — إلى إعلان بيده مستقراً للكثيرين ، وهو أن المؤلف قد مات ! وتعني الحركة بموت

المؤلف ، إنه — وعلى عكس مبادئ حركة الحداثة — نحن لا يعيننا تاريخ حياة المؤلف أو الفكر ، أو ميوله الفكرية ، أو اتجاهاته السياسية ، أو العصر الذى عاش فيه ، ذلك أن دوره ينتهى بكتابة النص ، والعبء يقع بعد ذلك على القارئ ، والذى من خلال تأويل النص يشارك فى كتابته فى الواقع . لا هيمنة من المؤلف إذن على النص ، وليس من حقه أن يصدر بيئاً يحدد فيه المعانى التى قصدتها ، ولا نياته من كتابته ، النص يصبح ملكاً للقارئ . بل إن النص نفسه ، فيما ترى حركة ما بعد الحداثة يكتبه فى المادة مؤلف واحد ، ذلك أن أى نص هو عملية تفاعل بين نصوص متعددة يستشهد بها أو يستحضرها المؤلف ، بكل ما تترتب عليه كلمة التفاعل من نفي لبعض النصوص ، أو المزاجية بينها ، أو إزاحتها ، وهى الظاهرة التى يطلق عليها النقاد Inter-textuality . وبالإضافة إلى ذلك تهتم حركة ما بعد الحداثة بالعوامل التى تحدد عملية القراءة ذاتها ، وهى التى شغلت ما يسمى علم اجتماع القراءة ، بالإضافة إلى المناهج التأويلية الحديثة .

غير أنه أهم من قلب العلاقة بين المؤلف والنص والقارئ — هو ما تدعو إليه حركة ما بعد الحداثة ، من أن المؤلف لا ينبغي أن يقدم نصاً مغلقاً ، محملاً بالأحكام القاطعة ، زائحاً بالنتائج النهائية ، والتى عادة ما تقوم

على وهم مبناه أن المؤلف يمتلك اليقين ، ويعرف الحقيقة المطلقة ! بل إن عليه أن يقدم نصاً مفتوحاً ، بمعنى تضمنه لكتابة قد لا تكون واضحة تماماً ، بل يستحسن أن تكون غامضة نوعاً ما ، حتى يتاح للقارئ أن يشارك بفاعلية من خلال عملية التأويل فى كتابة النص .

فى إطار مشروع الحداثة الغربى لعب المؤلف دور المشرع فى المجتمع ، بمعنى طرح القيم والأفكار والمعايير التى على الناس أن يتبعوها . وترى حركة ما بعد الحداثة أن موت المؤلف الذى أملتته ، بمعنى زوال سلطته الفكرية ، لا يعادله إلا انهيار دور المشرع فى المجتمع . فقد انتهت الزمن الذى كان يقوم فيه المشرع بتحديد أهداف المجتمع وغاياته من خلال نسق فكرى مغلق ويهيد . فنحن الآن نعيش عصر التنوع الذى لا ينبغي إلغاؤه باسم الوحدة ، ونحيا فى عصر التعددية السياسية ، والتى لا ينبغي حصارها باسم ضرورة الاستقرار .

وهناك نتائج نظرية ومنهجية عديدة ، يمكن أن تؤثر فى ممارسة العلوم الاجتماعية ، إذا ما ساد مبدأ موت المؤلف ، وصعود دور القارئ .

٢ — هناك فى مشروع الحداثة الغربى تقابل شهر بين فئتين : الذات والموضوع . وتدعو حركة ما بعد الحداثة فى جانبها التشكيكى إلى إلغاء الذات الحديثة ، وذلك لثلاثة أسباب

على الأقل : أولها أن هذه الذات من اختراعات عصر الحداثة ، وثانيها أن أى تركيز على الذات يفترض وجود فلسفة إنسانية يعارضها المفكرون ما بعد الحداثيين ، وثالثها أنه لو قلنا بوجود الذات ، فذلك يفترض وجود موضوع ، وما بعد الحداثة ترفض هذه الثنائية بين الذات والموضوع . وتربط حركة ما بعد الحداثة بين الذات والحداثة ويريد أن الذات من اختراع المجتمع الحديث ، وهى ربيبة عصر لتنوير والعقلانية . ذلك أن العلم الحديث حين حل محل قدين ، فإن الفرد العقلانى (ونعنى الذات الحديثة) حل محل « الله » ، كما كان يرى مشروع الحداثة الغربى . ومن هنا فالمفاهيم الحديثة سواء كانت علمية (مثل الواقع الخارجى ، أو النظرية ، أو السببية ، أو الملاحظة العلمية) أو

سياسية (مثل سياسة حقوق الإنسان ، أو التمثيل الديمقراطى ، أو التحرر) كلها تقترض ذاتاً مستقلة . وإذا ألغينا الذات ، فمعنى ذلك إلغاء تلقائى لكل المفاهيم الحديثة المرتبطة بها . فمثلاً بغير ذات ، تختفى الأهمية الكبرى التى كان يعطيها الماركسيون والليبراليين للمفاهيم الفكرية الحديثة مثل الوضع الاجتماعى ، والجماعة ، والشخص ، والطبقة . فإذا ألغينا مقولة الذات ، تماماً مثلما استبعدنا المؤلف ، فإن الأدوات الرئيسية للبحث بصورته الحديثة ، مثل السببية أو إرادة الفاعل ستختفى . بالإضافة إلى

أن إنكار الذات يؤكد نزعة التشاؤم ما بعد الحداثية فيما يتعلق بفعالية التدخل الإنساني، والمخططات الإنسانية، والعقلانية، والعقل في العالم الحديث. لذلك كله تنقد الحركة الدور المركزي الذي تلعبه الذات في تحليلات العلوم الاجتماعية، والتي تصور الإنسان باعتباره قادراً وفاعلاً ويستطيع الاختيار، مع أنه في الواقع ليس سوى عنصر يخضع لوقع النسق الاقتصادي والسياس والثقافي على وجهه.

وهناك خلافات عديدة داخل حركة ما بعد الحداثة حول قضية إلغاء الذات أو إبقائها مع تحديد دائرة فعلها، لأنه لا يتصور أي ممارسة فعلية للعلوم الاجتماعية إذا اختلفت الذات من إطار التحليل.

٣ — لحركة ما بعد الحداثة أفكار محددة وجديدة حول التاريخ والزمن والجغرافيا. فيما يتعلق بتاريخ كعلم مستقل، أو كمدخل لعدد من العلوم الاجتماعية، فإن الحركة تريد أن تفرقه من موقعه، وتقلل من أهميته، ومن كثرة الاعتماد عليه. ولا يرون له أهمية سواء في كونه شاهداً على الاستمرار، أو دليلاً على فكرة التقدم، أو وسيلة للبحث عن الجذور، أو أساساً للفهم السببي للوقائع. التاريخ بالنسبة للحركة هو مجال للأساطير والأيديولوجيات والتحيز.

إن التاريخ في رأي هؤلاء المفكرين

اختراع للام الغربية الحديثة، قام بدوره في قمع شعوب العالم الثالث، والمتهمين لحضارات أخرى غير غربية.

والتقليل من أهمية التاريخ، يبد إلى فكرة أساسية مفادها أن الحاضر الذي نعيشه باعتباره نصاً ينبغي أن يكون هو محور اهتمامنا، هذا الحاضر الذي يتشكل من «سلسلة من الحواضر» الإدراكية المشتتة، وليس التاريخ مهماً، إلا بالقدر الذي يلقي فيه الضوء على الأحوال المعاصرة.

ولا يتسع المجال لتعقب كافة المناقشات الفلسفية حول تقليص دور التاريخ.

ومن ناحية أخرى، فإن حركة ما بعد الحداثة لها مفهومها عن الزمن — ويرفض أصحاب الحركة أي فهم تعاقبي أو خطي Linear للزمن. وهذا الفهم للزمن يعتبرونه قمعياً، لأنه يقيس ويضبط كل أنشطة الإنسان. وهم يقدمون مفهوماً آخر للزمن يتسم بعدم الاتصال والفوضوية. ورفض هذا الرأي ليس سهلاً، لأن المفهوم للزمن الذي ندمر له حركة ما بعد الحداثة قريب مما توصل له العلم الحديث. يقول مثلاً عالم الطبيعة الشهير ستيفن هوكينج في كتابه تاريخ موجز للزمن «إن الزمن الخيالي هو حقاً الزمن الحقيقي، وما ندعوه الزمن الحقيقي ليس سوى صورة من صنع خيالنا».

هذا موضوع معقد، وإن نستطيع

الإفاضة فيه. غير أنه بالإضافة لذلك فلهم مفاهيم أخرى عن الفضاء، من ناحية توسيعه أو تضيق مجاله والتحكم فيه، فالجغرافيا بالنسبة لهم ليست شيئاً ثابتاً راسخاً لا يتحرك.

ويستخدم الباحثون من انصار ما بعد الحداثة هذه المفاهيم عن الزمن والجغرافيا، لكي يفلخوا الفرق بين السياسات الداخلية والسياسات الدولية. وهم يضعون العلاقات الدولية ما بعد الحداثة في حدود السياسات الداخلية والدولية، في موضع يطلقون عليه «اللا مكان»، كما تحدث أشلي وهو من أبرز باحثي العلاقات الدولية الذين يطبقون أفكار ما بعد الحداثة في مجال العلاقات الدولية.

٤ — هناك لحركة ما بعد الحداثة أفكار عن دور النظرية، وعن نفي ما يطلقونه عليه «إرهاب الحقيقة»، وهم يعتبرون السعي إلى الحقيقة، كهدف أو مثال إلهي سمات الحداثة التي يرفضونها. والحقيقة — كما صورها عصر التنوير الغربي — تحيل في فهمها والوصول إليها إلى النظام والقواعد والقيم والمنطق والعقلانية والعقل، وكل هذه مقولات مرفوضة.

الفكرة الجوهريّة هنا أن الحقيقة يكاد من المستحيل الوصول إليها، فهي إما أن تكون لا معنى لها أو تعسفية. والنتيجة واحدة، فليس هناك في الواقع فرق بين الحقيقة وأكثر

رابعاً : نحو خطة قومية للحوار مع الثقافات الأخرى

وضع خطة قومية للحوار مع
الثقافات الأخرى يستدعى القيام بدور
تقدي مزدوج :

الأول : الاستيعاب التقدي للكر
الأخر ، وتعنى المتابعة الدقيقة للحوار
الفكري العميق الذي يدور في مراكز
التفكير العالمية وإلى العواصم الثقافية
الكبرى ، بعد سقوط النماذج العلمية
التقليدية ، والتنافس في سبيل تأسيس
نماذج ونظريات علمية جديدة .

وعلياً في هذا المقام ، أن ندرك أن
تلمس هذا الفكر العالمي لا ينبغي أن
يقل عند حدود العواصم الغربية
الكبرى في لندن وباريس ونيويورك
وبرلين ، بل ينبغي أن ييسر أفاقه
ليمتد إلى عواصم البلاد الشرقية
الصاعدة ، وخصوصاً في اليابان والهند
والصين ، بالإضافة إلى الفكر الهام
الذي يصدر من أمريكا اللاتينية ،
وبعض العواصم الأفريقية .

والثاني : النقد الذاتي للثنا .
ويعنى بذلك ضرورة أن تمارس النقد
الذاتي لممارساتنا السياسية
والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في
العقود الخمسين الماضية التي مضت
على بداية مرحلة الاستقلال .

وهذا النقد الذاتي — بالإضافة إلى
استيعاب فكر الآخر نقدياً — هو
المدخل الضروري — في تقديرنا —
لحوارنا مع الحضارات الأخرى . لأن

يُزعم المصور أنه يحاكي في لوحته
ما يراه في الواقع . والتشثيل في كل
صوره مسألة محورية في ميدان العلوم
الاجتماعية ، ومن هنا امتدت حركة
ما بعد الحداثة بنقده نقداً عنيفاً في كل
صوره .

وقد استمدت حركة ما بعد الحداثة
نقدتها للتشثيل من رواد كبار سابقين
أهمهم نيتشه وفيتجنشتين وهيدجر ،
ومن فلاسفة معاصرين أهمهم بارت
ولوكو .

ونقتح بهذه الإشارة ، لأن نقد
ما بعد الحداثة للتشثيل يحتاج إلى
دراسة موسعة .

٦ — لحركة ما بعد الحداثة أفكار
محددة في مجال الإيستمولوجيا ومناهج
البحث . وتشمل هذه الأفكار حيداً من
المقولات من الحقيقة ، والسببية
والتنبؤ ، والنسبية ، والموضوعية ،
وندد القيم في البحث العلمي ، ومن
منهجية التفكير — دور التأويل
الحدي ، ومن مستويات الحكم
ومعايير التقييم .

وبخلاصة ما سبق ، أن لحركة
ما بعد الحداثة ، بالرغم من
التناقضات الفكرية الواضحة بين
مختلف أجنحتها ، أفكاراً محددة حول
المبادئ التي تريد إرساها في ممارسة
العلم الاجتماعي ، بعدما قامت بدورها
في محاولة هدم المبادئ التي قام عليها
مشروع الحداثة الغربي .

الصياغات البلاغية أو الدعائية تشويها
للحقيقة . ومن هنا ترفض الحركة أي
زعم باحتكار ما يسمى « الحقيقة » ،
لأن في ذلك إرهاباً فكرياً غير مقبول .

ومن ناحية أخرى ترفض حركة
ما بعد الحداثة النظرية الحديثة ، في
زعمها إمكانية أن تسيطر نظرية
واحدة على مجمل علم أو تخصص
بأسره ، والزعم بأن بعض النظريات
الاجتماعية أو السياسية يمكن أن
تطبق مقولاتها في أي سياق مهما
اختلفت الثقافات أو اللحظات
التاريخية ، زعم باطل . لا يقوم على
أساس .

وتريد حركة ما بعد الحداثة تقليص
دور النظرية واستبدالها بحركة
الحياة اليومية ، والتركيز على
ديناميات التفاعل في المجتمعات
المحلية ، تلافياً لعملية التعميمات
الجارفة التي تلجأ إليها النظريات ،
مما يؤدي — عملياً — إلى تضييق
الفروق النوعية ، وإلغاء كل صور
التعددية الثقافية والاجتماعية
والسياسية .

وهناك مناقشات بهذا الصدد تدخل
في مجال الإيستمولوجيا لا مجال لها في
دراستنا .

٥ — ترفض حركة ما بعد الحداثة
كل عمليات التمثيل Representation
سواء أخذت شكل الإنابة Delegation
بمعنى أن شخصاً يمثل الآخرين في
البرلمان ، أو التشابه Resemblance حين

حوار الحضارات في عصر جديد

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، فإنه لا بد لنا أن نتعرف على الأسئلة الكبرى لحوار الحضارات التي يضعها الفكر الغربي في الوقت الراهن ، سواء بالنسبة لشروطه ، أو لوسائل تطبيقه .

وسنعمد في ذلك على «دراير» الذي تعرض للموضوع مباشرة في عرضه التاريخي الممتاز لحوار الحضارات .

يطرح «دراير» أولاً شروط الحوار بين الحضارات في شكل مجموعة من الأسئلة هي كما يلي : -

١ - هل التأثيرات الكونية للتغيرات السياسية التي حدثت في أوروبا الشرقية تحدد نشوء حوار حضارى بين أوروبا والعالم (مثلاً) السعى للحريات الديمقراطية في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ؟

٢ - هل نشوء حوار متبادل ومتساو بين الثقافة الأوروبية العلمية والتكنولوجية والثقافة التقليدية في العالم الثالث ممكن ؟

٣ - هل القيم العلمية والتكنولوجية تعبر عن ثقافة عالمية ، أم أنها تعكس تقنيتاً ثقافياً في الغرب فقط ؟

٤ - إلى أى حد تكون القيم المتضمنة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان جزءاً من ثقافة عالمية ؟ ، أما فيما يتعلق بتطبيق الحوار بين الحضارات فإن «دراير»^(٥) يطرح الأسئلة التالية :

إشغافية شاملة يشارك بها العرب أبناء الحضارات الأخرى ، في العملية التاريخية الكبرى التي تتعلق بإنشاء المجتمع العالمي الجديد ، والتي لا ينبغي أن تنفرد بها قوة عالمية واحدة ، هي الولايات المتحدة الأمريكية .

وهذه المفارقة العربية الحضارية ينبغي أن تقدم أفكاراً واقتراحات مدروسة فيما يتعلق بالموضوعات التالية :

١ - كيفية تحقيق السلام العالمي .

٢ - طرق حل النزاعات الدولية والإقليمية .

٣ - العلاقات بين الشمال والجنوب .

٤ - مراجعة نظرية التنمية السائدة ، وصياغة نظرية بديلة ، تقوم على أساس إشباع الحاجات الأساسية للجماهير العريضة ، في ضوء المشاركة في اتخاذ القرار واحترام حقوق الإنسان .

٥ - طريقة حل مشكلة الشعب الفلسطيني وحله في إقامة دولته المستقلة .

٦ - الحوار بين الحضارات ، أهدافه ووسائل تطبيقه في ظل الثورة الكونية .

إذا كانت هذه هي عناصر المفارقة الحضارية العربية ، التي ندعو إلى إجراء حوار عربي واسع حولها ، تتبناه

الحوار الحضارى يفترض بحسب التعريف أن يقدم كل طرف نفسه في الحوار ، لا باعتباره مثلاً بارزاً متعاليًا للتحقق والاكتمال ، ولكن بكل سلبياته وإيجابياته ، وبكل مشكلاته ، سواء مع الأنا ، أو مع الآخر .

إن ممارسة النقد الذاتى هي الخطوة الضرورية في أى حوار حضارى جاد . إذ لا يستطيع الطرف العربى - على سبيل المثال - نقد الطرف الغربى على أساس العنصرية الجديدة في الغرب ضد العمال العرب المغاربة في فرنسا مثلاً ، إذا كنا في الوطن العربى نمارس - وخصوصاً في أوقات الأزمات السياسية - معاملة لا إنسانية إزاء العمال العرب المهاجرين والذين يعملون في أقطار عربية أخرى . فعادة يدفع هؤلاء العمال العرب ثمن الخلافات السياسية بين النظم . ولا نستطيع نقد الآخر على أساس الهيمنة التي يمارسها ضدنا ، إذا كنا نحن في الوطن العربى ، ما زلنا نعيش في عصر الاستبداد والتحكم والافتراء بتخاذ القرار في السلم والحرب على السواء . ولعل أزمة الخليج - بكل تعقيداتها وسلبياتها - تكشف عن هذه الأزمة السياسية والحضارية بكل وضوح .

إذا قمنا بهذا السور النقدي المزدوج ، فعلى في الخطوة القومية المترتبة للحوار بين الحضارات ، أن نعبّر هذه المرحلة النقدية ، لندخل في المرحلة الإنشائية الإبداعية ، والتي تتمثل في ضرورة بلورة مبادرة عربية

١ - هل تتطلب مملسة الحوار بين الحضارات تعريفاً عالمياً متفقاً عليه لما يعنيه مفهوم « الثقافة » Culture من معنى ؟

٢ - كيف يمكن التوفيق بين وجود مناطق جغرافية ثقافية كبرى تتضمن مناطق ثقافية فرعية ، بغير الإشارة إلى التقسيم التقليدي والذي هو محل جدل بين ما يطلق عليها « الثقافات القومية » ؟

٣ - هل المثقفون ممثلون حقاً للحوار بين الحضارات ؟ وإلى أي حد ينبغي أن تصبح الثقافة الشعبية جزءاً من هذا الحوار ؟

٤ - هل تأسيس نسق من القيم يحكم عملية التواصل بين الحضارات مرغوب فيه ؟ وما الذي ينبغي أن تكون عليه عناصره ؟

٥ - ما هي الخطوات المحددة التي ينبغي اتخاذها لضمان أفضل وسيلة للتكامل المتبادل بين القيم الثقافية المختلفة ؟

هذه هي الاسئلة الكبرى التي يطرحها مفكر غربي لظروف الحوار بين الحضارات ، وطرق تطبيقه . وهي أسئلة أساسية ، تحتاج إلى مناقشة نقدية واسعة من قبل المثقفين العرب .

خاتمة :

في ضوء دراستنا التي حاولنا فيها أن نناقش إشكالية الحوار بين الحضارات في ضوء تقديم نظرية لتفسير التغيرات العالمية ، ورصد وتحليل حوار الحضارات في العالم الثنائي القطبية الذي سقط علم ١٩٨٩ ، ثم في ظل الثورة الكونية والتي تتخلق في الوقت الراهن ، وتقديم عدد

لمناقشتها ، كالتيار القومي ، والتيار الإسلامي ، والتيار الماركسي ، والتيار الليبرالي .

٣ - تنظيم حلقات نقاش عربية ، بناء على خطة منهجية ، للحوار حول المفارقة الحضارية العربية ، التي سبق في صلب الدراسة أن حددنا عناصرها الأساسية ، لتكون هي أساس « التفاوض » والحوار العربي في الدوائر العالمية ■

من المقترحات المحددة كمناصر أساسية لخطة قومية للحوار مع الثقافات الأخرى ، فإننا ننهي الدراسة بمجموعة من التوصيات المحددة ، نرجو أن تتبناها المنظمة العربية للثقافة والثقافة والعلوم .

١ - القيام بمشروع بحثي للتصدي لمشكلة الاستيعاب النقدي لفكر الآخر يكون موضوعه :

« تحليل نقدي للتيارات الفكرية المتصاعدة في مجالات العلوم الاجتماعية لتأسيس نماذج علمية جديدة »

وهذا المشروع يتطلب تضمين مجموعة متميزة من العلماء الاجتماعيين العرب في ميادين : الفلسفة والاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم السياسة وعلم العلاقات الدولية وعلم النفس .

ويقتضي هذا المشروع العالی أن تتولاه قيادة فكرية متابعة للأفكار الجديدة في مراكز التفكير العالی .

٢ - القيام بدراسة شاملة موضوعها : « النقد الذاتي العربي »

ترصد فيها المحاولات الفكرية للنقد الذاتي العربي والتي بدأت بعد الهزيمة العربية في فلسطين عام ١٩٤٨ ، وتمتعت واتسعت بعد هزيمة ١٩٦٧ ، وانتقلت لمرحلة جديدة بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ . حيث بدأت الحركات السياسية العربية تمارس لأول مرة في تأريخها نقداً ذاتياً

المراجع

١ - نلتمد في هذه النظرية المقترحة على خلاصة مجموعة مترابطة من الدراسات التي لعلنا بها في السنوات الماضية أهمها :

— السيد بسين ، تغير العالم ، جنسية السلوط والصعود والوسطية ، مقدمة تحليلية ، التقرير الإستراتيجي العربي ، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية الأهرام ، القاهرة ، ١٩٩٠ .

— السيد بسين ، نظرية الكونية وبداية الصراع حول المجتمع العالی ، تحليل نقالي ، التقرير الإستراتيجي العربي ، مقدمة تحليلية مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية ، الأهرام ، القاهرة ، ١٩٩٢ .

— السيد بسين ، (باللغة الإنجليزية) سابق المذاهب الأساسية وتحدي حوار الحضارات ، بحث قدم للحوار العربي الياباني الثالث ، الذي نظمته منتدى الفكر العربي في عمان في الفترة من ١٩ إلى ١٩٩٢/٩/٢٠ .

٢ - راجع السيد بسين ، تغير العالم ، المرجع السابق .

٣ - راجع في ذلك :

Dreyer, R., Le Dialogue des Cultures: Reflexion et debata Sous les auspices de l'Unesco (1989 - 1990) Unpublished paper presented to the conference Europe-world, Lisbon, September 1990 .

٤ - راجع في ذلك : السيد بسين ، الثورة الكونية ، مرجع سابق ، والمراجع المشار إليها فيه .

٥ - فريدير ، مرجع سابق .

الثقافة العربية

غالى شكرى



ماركس

الملاح التفصيلية بالوجه . هكذا تلعب «العلاقة» بين البيئة الصغرى للفرد (= الأسرة ، القرية ، المدينة ، وسائل الإنتاج ، وسائل اللهو ، التقاليد الجهرية ، الاعراف الاجتماعية ، العادات الدينية .. إلخ) والبيئة الكبرى للوطن دوراً حاسماً في تشكيل صورة الذات الوطنية ، الجماعية ، القومية ، وما شئت لها من تسميات . وقد تتداخل الثقافات الفرعية في الوعي العام بحيث

وصورة العالم في وعينا الجماعى هي التى نستهدفها بمصطلح الثقافة . مضافاً إلى الصورتين بطبيعة الحال ذلك التفاعل الطبيعى - سلباً وإيجاباً مدّاً وجزراً - بينهما .

هناك صور جزئية ونسبية تتشكل داخلنا كأفراد من بيئات عائلية مصددة ومن شرائح اجتماعية معينة ومن مهن أو حرف مختلفة . ولكن هذه الصور عن الذات الفردية أو الجهرية أو المهنية تتشكل من الثقافات الفرعية والأنساق المعرفية المباشرة الوثيقة الصلة بالدوائر الضيقة المحيطة بالفرد أو العائلة أو المهنة أو الوسط الاجتماعى القريب . أما صورة الذات الوطنية (أو القومية) فإنها تترسب في تكوين الفرد وكيان الجماعات من تفاعلات معقدة بين الذاكرة والعقل الجمعى الذى يتشكل بالترويج والتقاطع من علاقة الثقافة الفرعية بالثقافة العامة أو من علاقة

(١)
فا ليس أبسط ولا أعقد من تعريف الثقافة . لذلك كان ارتباط المصطلح بالسياق هو الوسيلة الأولى لمعرفة أية ثقافة نعنى ، حتى لا نتسبب في أى غموض أو لبلة ونحن نستخدم اللفظ بهذا المعنى أو ذاك . وعلى سبيل المثال ، فإننا لا نقصد في هذا المقام إلى ذلك التصنيف المتداول لثقافة النخبة والثقافة الشعبية ، كما لا نقصد تلك المجموعة من الأفكار والقيم والآداب والفنون والعلم المكتوبة أو المرئية أو المسموعة . وأيضاً لا نقصد ذلك التمييز بين ثقافة قطرية وأخرى قومية . وإنما نقصد بالثقافة في مجال علاقتها أو علاقاتها بالمتغيرات العالمية تلك الصورة التى نرسمها أو ندركها أو نشعر بها عن ذاتنا ، وتلك الصورة التى نرسمها أو ندركها أو نشعر بها عن العالم . صورة الذات

والمتغيرات العالمية

صورة الذات وصورة العالم في

الوعي الجماعي العربي هي المقصودة هنا باعتبار الثقافة العربية . في مجال علاقتها بالمتغيرات العالمية . تعني تلك الصورة التي نرسمها أو ندركها أو نشعر بها عن ذاتنا ، أو تلك الصورة التي نرسمها أو ندركها أو نشعر بها عن العالم .



جابر بن حيان



جورجاني



أنشين

تختلف الصورة الفردية عن الذات العامة من الفلاح في قرية صغيرة إلى العامل في مدينة كبيرة ومن الشاب الأمي إلى الشاب المتعلم ومن ابن الجيل إلى ابن الساحل ومن ابن الوادي إلى ابن الصحراء ومن الرجل إلى المرأة ومن الفقيه إلى السفني ومن الطبيب إلى المحامي . ولكن هذه الاختلافات لا تعدو كونها الملامح التفصيلية في الوجه الوطني تؤثر فيه ويؤثر فيها بقدر وعي

الجزء بالكل ويقدر وعي الجزء ببقية الأجزاء . يقوم بالربط بين الوعي الجزئي والوعي الكلي : الذاكرة ووسائل الاتصال وتبادل المعلومات والمصالح المشتركة والتحديات الشاملة ، كحروب الفسادة وكوارث الطبيعة والطفيلان العام . ومن ثم فهناك مراحل يزدهر خلالها الوعي بالذات الوطنية وتتسارع وتائر تشكيل صورتها حين تتقدم وسائل الاتصال وتبادل المعلومات أو حين

تختلف الصورة الفردية عن الذات العامة من الفلاح في قرية صغيرة إلى العامل في مدينة كبيرة ومن الشاب الأمي إلى الشاب المتعلم ومن ابن الجيل إلى ابن الساحل ومن ابن الوادي إلى ابن الصحراء ومن الرجل إلى المرأة ومن الفقيه إلى السفني ومن الطبيب إلى المحامي . ولكن هذه الاختلافات لا تعدو كونها الملامح التفصيلية في الوجه الوطني تؤثر فيه ويؤثر فيها بقدر وعي

ومعنى ذلك أن صورتنا عن ذاتنا ليست ثابتة . وإنما هي تتعرض لعوامل القوة والضعف والتشويه والتماسك والتحلل وفقا لازدهار وانحطاط وتقدم وتخلف الوسائل والغايات التي تشارك في صنعها .

لا يعلمها إلا الله .

هذه بعض الثوابت التي تعيق الصورة المعرفية عن العالم . ولكن هناك متغيرات تساهم في هذه الإعاقة بنصيب موفور ، كالحروب والأوضاع السياسية التي تزدع الكراهية أو المحبة بين الأمم ، وتقذى العقل والوجدان بأوهام وتهويمات قريية أو بعيدة عن « المعرفة » ، كصورة الألمانى عند الفرنسى أو الروس أثناء الحرب ، وكصورة البروتستانتى عند الكاثولىكى في أواخر العصور الوسطى ، وكصورة الشيوعى في أمريكا الكارثية وكصورة العربى في الغرب خلال الصروب مع إسرائيل وكصورة اللبناني أثناء حرب لبنان وكصورة الفلسطينى أثناء الكفاح المسلح . وهذه كلها متغيرات ، فلم يعد الألمانى عدواً بالفطرة للفرنسى ، ولم يعد الشيوعى يخيف أجداً ، وهكذا .. إلا أن هذه المتغيرات تساهم بدورها في تشكيل صورة العالم لدى المواطن في أى مكان . وهناك «علاقة» دائمة بين صورة الذات وصورة العالم في تكوين الفرد والجماعات والشعوب والأمم . ويعوجب هذه العلاقة تصاغ منظومات القيم وأنماط التفكير وضوابط السلوك ، الفردى والجماعى . والثقافة ليست فحسب حاصل جمع كفى بين صورة الذات وصورة العالم في وعينا ، وإنما هى ، بالضبط ، عملية التفاعل بين الصورتين . ولعملية التفاعل هذه آليات ومفاهيم وتقاطعات .

من أهم الآليات مدى تعميم الذات

الوسائل . ولكن صورة العالم بالرغم من هذا التقدم تصطدم أحياناً ببعض الثوابت التي تشكل «عائقاً معرفياً» وأعياء أو غير واع دون تكوين صورة دقيقة أو أقرب إلى الدقة عن العالم . وفى مقدمة هذه الثوابت الثقافة الشعبية العميقة الجذور في النفس منذ الطفولة بما تضمه من تصورات واقتراحات وأخيلة وعواطف دينية ومذهبية وطائفية وعرقية . وبما أن هناك تناقضات فلسفية أو لا هوتية أو أنثربولوجية بين الأديان والمذاهب والطوائف والأعراق ، فإن الانعكاسات الإيمانية أو اليقينية على تكوين صورة العالم تؤثر على شكل ومضمون هذه الصورة من بيئة حضارية أو جغرافية إلى أخرى .

وبازالت هناك بعض نتائج العلوم الطبيعية والإنسانية متنوعة من برامج التعليم ، فضلاً عن برامج الإعلام البالغة التأثير في الرقعة الأمية الواسعة . لذلك لا يدهش المرء إذا كان هناك الملايين إلى الآن لا يصدقون أن الأرض كروية ، أو أنها ليست مركز الكون ، أو أن الجنس البشرى لا يختلف من عرق إلى الآخر فهناك من «يمنون» بأنهم ينتمون إلى جنس أرقى أو أدنى من بقية الأجناس . ومن يتقون أن في العفاريث ، وليست الهندسة الوراثية ، هى التي تغير الكائنات من الذيات إلى الحيوان . وهناك من يفسر تقدم الغرب أو الشمال بأن أهل الحضارة الحديثة مسخرون لخدمتنا بمخترعاتهم واكتشافاتهم ، لحكمة

كذلك الأمر في صورة العالم التي تولد معها وتنمو وتتطور في اتصال وثيق بصورة الذات . صورة الطبيعة قد تنحصر في البداية بين الأرض التي نعيشها والسماء التي نطل منها والحيوانات التي نعرفها . بينما قد تنحصر صورة الإنسان ، الآخر ، الغريب بين أهل القرى المجاورة أو المدينة القريبة أو العاصمة البعيدة أو جندى الاحتلال الذي يغزونا أو التاجر الأجنبى الذى يزرع شواطئنا . وتلك هى الصورة البدائية عن « العالم » الذى نعرفه ، قد تكون صورة زراعية منطوية على نفسها . وقد تكون صورة صناعية أكثر انفتاحاً وتعقيداً ، وقد تكون صورة تجارية أكثر انفتاحاً وإنسياباً . ولكنها بدائية في جميع الأحوال تشارك في صنعها المخيلة بكل ما يثوى داخلها من خرافات وأساطير ومشاهدات ومسموعات وأصنام . ومن ثم ، فقد لعبت الصحافة عند ظهورها وحتى الآن دوراً أساسياً في صنع صورة العالم لدى العارفين بالإنجليزية ، كما لعبت الإذاعة دوراً بالغ الأهمية لدى الجميع ، أميين ومتعلمين . ثم كانت منجزات التكنولوجيا الحديثة في وسائل الاتصال كالسيارة والقطار والطائرة والتليفون والتلكس والفاكس والتلفزيون ، إضافة إلى المدارس والمعاهد والجامعات ومراكز البحث العلمى وبنوك المعلومات والأقمار الصناعية ، وقد أسهمت كلها في تطوير صورة العالم حسب موقع كل وطن وكل مواطن من تخلف أو تقدم هذه

الثقافة العربية والمتغيرات العالمية

الحضارات التي عرفتها إحدى المناطق أو البيئات . وربما كان كتاب ميلاد حنا «الأمدة السبعة للشخصية المصرية» من أشهرها إذ يقول بفكرة «الرقائق» الحضارية التي تتكون منها شخصية مصر ، فهي فرعونية وقبطية وإسلامية وأفريقية ومتوسطية وعربية .

واقع الأمر أن الأطروحة الأولى تنهار من أساسها أمام «الحياة» ذاتها ، فإذا كانت اللغة أداة الفكر الأولى فإن العقل العربي العام يستحيل ألا يكون عربياً مهما استطاعت جماعات دينية أو عرقية أن تمارس شعائرها أو حتى تتكلم فيما بينها بلغات أخرى غير العربية . وإذا كان الإسلام كتكافة وحضارة . قد أصبح خلال أكثر من عشرة قرون متصلة على الأقل . يشكل الوعاء القيمي والسلوكي للمجتمعات العربية على اختلاف أديانها فضلاً عن أنه دين الفالبالية الساحقة من العرب المعاصرين ، فإن الوجدان العربي العام يستحيل إلا أن يكون مسلماً أياً كانت العقيدة الإيمانية للعربي المعاصر . أي أن هذا الوجدان يشمل المسلمين وغير المسلمين على السواء ، مهما كانت الرغبات والنوايا وحتى الإرادات .. فالمسيحي العربي ، والمسلم أيضاً يمتلكان الوجدان الحضاري المسلم بوعي كان ذلك أو بغير وعي .

وليس معنى ذلك أن الحضارات القديمة لا وجود لثقافتها لها . وهنا نستأنف الحوار حول الأطروحة الثانية ، فصحیح أن هناك حضارات

المتعددة الجنسية والعابرة للحدود ، إلى غير ذلك . وما يصاحب هذه التقاطعات من أفكار وقيم ومؤسسات ثمرية «المعرفة» الجديدة وتصنيع هذه المعرفة وإنتاجها فضلاً عن توظيف الإنتاج والنتائج .

صورتان إذن يصوغان الثقافة ، أحدهما للذات والأخرى للعالم ، والتفاعل بينهما هو الذي يحدد نوعية الثقافة ومستواها واتجاهها .

(٢)

هل هناك ، بهذا المعنى للثقافة عرقية ؟ والجواب دين التباس : نعم ، «مرتین» . أما الأولى فهي نعم للحضارة العربية الإسلامية التي يسلك العربي بمقتضاها وأعباً بذلك أو غير راضياً بذلك أو غير راضٍ مفعماً عن ذلك أو «ساكتاً» عنه .

وبالطبع هناك أطروحات مشهورة حول الثقافات القديمة كالفينيقية والبابلية والفرعونية والبربرية والقبطية والسريانية والآشورية وغيرها . ترى هذه الأطروحات في مجملها أن «الجزيرة» هي الثقافة مهما تناقضت مع الحدود أو السياسات ، وأن استمراريتها إلى اليوم ليس موضع شك فهي حاضرة في الأديان والمذاهب والمعتقدات . وهناك بين الحين والآخر «صحة» لهذه الأطروحات في ظروف ومواضعات يمكن رصدتها وتحديدها .

وهناك كذلك أطروحات لا تقل شهرة تحاول التوفيق أو الجمع بين مجموعة

الوطنية على أفراد أحد المجتمعات ، وبعبارة أخرى نصيب الفرد من الذات الجماعية ، ومدى انطوائه على الذات الأضيقة ، كالذات الجهورية أو المهنية أو العائلية إلى غير ذلك . ومن أهم الآليات نصيب الفرد من الثقافة العامة . ومدى انطوائه على الثقافات الفرعية ومدى قربته أو بعده من الثوابت والمتغيرات . ومن أهم الآليات كذلك سلم القيم السائد على الإيقاع الاجتماعي ، ومحددات الحرية التي تضبط الحراك الاجتماعي .

ومن الملاحظات أن تسبق صورة العالم صورة الذات أو العكس في التطور ، بحيث تنعكس احتمالات «الخلل» في العلاقة كما نلاحظ على المجتمعات الترانزيتية أو مجتمعات السواحل التجارية ، وكما نلاحظ أيضاً على المجتمعات المغلفة بالموانئ الطبيعية أو بالموانئ الأيديولوجية أو بالموانئ العرقية ، على تناقض النتائج بين النوع الأول والنوع الثاني . ومن الملاحظات أيضاً أن تتسبب صورة العالم في قمع صورة الذات أو العكس ، كما في حالات الاستعمار والتهديدات المدويدة والأوبئة والمجاعات .

ومن أهم التقاطعات الصروب الباردة والساخنة ضد عدو مشترك أو الواقع الجماعي تمت هيمنة مركزية موحدة أو الاكتشوف والاختراعات وما يصاحبها من تغييرات في وسائل وتقوى الإنتاج : صواريخ الفضاء ، مشروع حرب النجوم ، الشركات

الثقافة العربية والمتغيرات العالمية

بالخصوصية النسق المركزي لخصائص ثقافية أو حضارة محورية من خلال تسيج اجتماعى متكامل . ولا نقصد الخصائص الفرعية التي قد تميز اللهجات أو العادات في البيئات الصغرى . ولكن هذه الخصوصيات كلها ، حتى ما كان منها وثيق الارتباط بإحدى الطوائف الدينية أو العرقية التي لا تنتمى إلى الأكثرية ، تتصل في النهاية بمسيرة الحضارة العربية الإسلامية ازدهاراً أو تدهوراً ، تقفما أو انطواء ، تمدداً أو انكماشاً .

هذه إذن الثقافة العربية بمعنيها ، فكيف تشكلت منها صورة الذات وصورة العالم في الوعي العربى المعاصر ؟

(٣)

هناك ثلاث صور تقرض نفسها على الوعي العربى المعاصر في اشتباكها المستمر مع الذات والعالم . هذه الصور ليست مجرد آليات للتفكير . وإنما هي إلى جانب ذلك أنماط للسلوك تتولد عنها الأهداف القريبة والبعيدة . والوسائل النظرية والعملية والاساليب في الرؤية والتخطيط والمعالجات والتنفيذ . وتشكل هذه الصور من داخل الذات وخارجها على السواء من عناصر كامنة وأخرى طافية على السطح .

وقد تتداخل الصور الثلاث في «العقل» الواحد ، سواء في الأفراد أو الجماعات أو التيارات السياسية والاجتماعية بأقدار تختلف من فرد إلى

خصوصاً ، كالتمايز بين الأميركى والأوروبى بالرغم من انتمائهما المشترك إلى حضارة غربية واحدة .

لذلك كان «الوطن» العربى افتراضاً بالرغم من كل ما يمكن أن يقال عن تجانس أو تكامل الجغرافيا أو الدين أو اللغة ، فالاقتصاد السياسى لم يجعل منه «وطناً» بعد ، بل هو عمليا وواقعيا عدة أوطان .

وهنا نصل لنعم الثانية : هناك ثقافة عربية تفرضها الحضارة العربية الإسلامية المشتركة بين شعوب هذه المنطقة سواء على صعيد النخبة أو على صعيد القاعدة ، والتجليات المنطقية لكل منها تختلف ، ولكنهما يشتركان في مستودع الذاكرة وينبوع المخيلة . وهناك أيضاً خصوصيات إقليمية تفرضها الحضارات القديمة لكل منطقة ومعدلات الاستمرار والانقطاع في التاريخ الرأسى لها ، ونوع الغريال الواسع التقويب بين مراحلها وآليات التقاطع بين هذه المراحل وأنماط التعامل بينها وبين التاريخ الإسلامى من جهة وبينها وبين العصر الحديث من جهة أخرى . وهذه الخصوصيات قد تكون قومية سياسية تتصل بفكرة الدولة ونظام الحكم ، وقد تكون ثقافية تتصل بفكرة المجتمع ونظام القيم . ومرة أخرى فليست هذه الخصوصيات مطابقة دائماً لخرائط الحدود القطرية ، وإنما نحن نتكلم عن ثقافة البيئة أو المنطقة أو الإقليم الذى قد يكون قطراً أو أكثر أو أقل . ذلك أننا نقصد

قديمة عديدة ومؤثرة في هذه المنطقة أو تلك من المناطق العربية ولكن التاريخ غريباً واسع التقويب ، فالثقافات المستمرة بين العصور تحذف وتضيف وتعديل ما شاء للأوضاع الجديدة في كل عصر إن تغير وتبدل . حصيلة هذه التفاعلات هي أن الحضارة العربية الإسلامية ، بالرغم من أنها أقصر طولا من حضارة مصر القديمة أو وادى الرافدين ، إلا أنها ليست أقصر عمراً - فهي المستمرة إلى يومنا - قد أضحت هي السواء الثقافى الحضارى الذى يرتكز عليه العرب المعاصرون جميعاً . ولكن هذا الوعاء ، أو القاعدة الألفية ، لا تتناقض مطلقاً مع الخصوصيات الإقليمية التى تستجيب للتاريخ الرأسى لكل بيئة أو منطقة . وهو تساريخ التراكمات الحضارية المتتسبة من استمرارية المكان ومتغيرات الزمان . ولعل الحذر الواجب التشديد عليه هنا هو استبعاد المطابقة بين الخصوصية والحدود السياسية الراهنة للأقطار العربية ، لأن الخصوصية الثقافية - الحضارية تتجاوز القطر إلى الأقليم ، فقد يكون الإقليم قطراً وقد يكون أكثر أو أقل .

كذلك لا تجوز المطابقة بين القاعدة الثقافية - الحضارية (= الحضارة العربية الإسلامية) والمفاهيم السياسية للامة أو الدولة أو القومية . ليست هذه كلها مترادفات ، فالحضارة العربية الإسلامية هوية ثقافية حضارية كالبصمة تميز العربى عموماً وليس السورى أو العراقى أو الجزائرى

الثقافة العربية والمتغيرات العالمية

آخر ومن جماعته إلى أخرى. ولكن صورة بينهما تفرض نفسها على التداخل وتغزو هي الصورة المهيمنة. وفي أزمنة الاستقطاب الحاد بين الأفكار ومشروعات الحياة. أي عند مفارق الطرق ونقاط التحول ولحظات الانتقال تخف وطأة التداخل وتختفى همزات الوصل وتقوم بدلا منها حواجز ترتفع قليلاً قليلاً حتى تفصل بين الصور الثلاث فصلاً إطلاقياً يحول دون الحوار.

ويرتبط التداخل بين الصور أو الانفصال بتفاصيل المرحلة التاريخية والقوام الاجتماعي. ونحن الآن في مرحلة تستدعي من الداخل والخارج عناصر تفاعلت وما زالت تتفاعل مع القوام الاجتماعي الراهن للعرب المعاصرين بحيث أنها تنشط في إقامة الصواجز بين الصور الثلاث. والنتيجة المباشرة لذلك انقطاع الحوار في الوعي العام، ولكن النتائج غير المباشرة والتي لا تقل أهمية، أهد من ذلك بكثير. والمفارقة هنا أن «اللحظة» التي نعيشها في العالم المعاصر، أي أنها لحظتنا بقدرها هي لحظة «الآخرين» أينما كانوا، هي لحظة المضاض لعالم جديد يولد، ويحتاج بالتالي إلى أعق وأطول حوار في التاريخ الإنساني المعاصر. ونحن جزء من هذه اللحظة وجزء من هذا العالم، نسهم سلباً في مخاضه بما جرى ويجري في بلادنا من حروب أهلية سرية ومعلنة، وما يتحداها من كوارث طبيعية بلا حدود، وما يتهددنا من نذر التخلف عن

منجزات العصر في التكنولوجيا والعلم الاجتماعي على السواء. وما يتوعدنا من صراعات بالغة التعقيد بيننا وبين أنفسنا وبيننا وبين الآخرين على مختلف الأصعدة والمستويات الاقتصادية واجتماعية وسياسية.

أما الصورة الأولى، فهي الصورة الماضية. وهي صورة ترى الحاضر وتخطط للمستقبل ولكنها ترتكز في رؤيتها وتخطيطها على «عصر ذهبي» مطلق على نفسه في الزمان، بلا سياق تاريخي سواء أكان «عصرًا دينيًا أو قوميًا» أو سياسيًا. وهي رؤية وتخطيط يفتقران العصر الذهبي المقصود في المبادئ وتجريده من «الواقع». ولا تلعب الذاكرة في هذه الحال دوراً تاريخياً أو جماعياً، وإنما هي تستلهم «نموذجاً» متخيلاً عن الماضي وتمزله عن الأرض التي أقيم عليها زماناً ومكاناً. وإنساناً وعلاقات وقيم وأليات حياة، وتفصل بين تداعياته والأزمة والبيئات التالية وبين مضاعفاته والمواد والتقاليد ومستويات المعرفة اللاحقة، وتحيط بالفجوات التي كانت مليئة سلباً وإيجاباً بالافتراضات والاحتمالات والوعود.

هذه الذاكرة غير التاريخية غير الجماعية تستحضر النموذج في كماله غير الناقص وإيجابه غير السالب، باعتباره «المطلق» الذي لا يحتمل مثاله أية شوائب، فهو «المقدس» أيضاً. ولا علاقة لهذه الصورة الماضية بما نعني من كلمة «تراث»

فالتراث بشئ تاريخي واجتماعي يحتمل النقص والنقص، وهو معتد لا يعرف الحد، ليس دائرة مغلقة من الألف إلى الياء أما «الصورة الماضية» ثمرة الذاكرة غير التاريخية فهي ثابتة من البداية إلى النهاية، لا تعرف الحركة، وإنما «يجب» أن تعرف من خارجها الانتقال «بمعجزة» من الماضي إلى الحاضر أو المستقبل.

لا فرق جوهرياً بين أصحاب هذه الصورة مهما تعددوا أو تناقضوا أو اختلفوا بين تيارات دينية أو علمانية أو ليبرالية أو اشتراكية، أو تنوعوا بين الإذعان لسلطة النص القديم أو الوسط أو الحديث أو بين سلطة الفعل القديم أو الجديد. ليس للمتغيرات أي حيز في قاموس الذاكرة، وإذا جرد أحدهم على التفكير فيها فللاستشهاد على أنها «انحراف» وه خروج «على النص» أو الفصل الذي «كان» في العصر الذهبي. وهين تتراكم المتغيرات وتتلجر في تغير يستحيل تكذيبه، فإنها تكون «نهاية العالم» أو «يوم القيامة». وتستوجب الصورة الماضية في هذه الأحوال، الانعزال القائم عما يجري في الحاضر وفي العالم والانطواء على الذاكرة المتقاة والمجزأة والناقصة باعتبارها الحق المطلق في عالم «الباطل» والحفاظ عليها في مكان أمين من العقل هو ما ندعوه الجهدان على الأوجس، والارتحال. بها في ثياب الشهداء أو لهجات النبوة إلى المستقبل. لا فرق في ذلك بين انتماءات

الثقافة العربية والمتغيرات العالمية

العصور الذهبية إلى فجر إحدى الدعوات الدينية أو إلى الثورة الليبرية أو إلى الدولة الليبيرية أو السلطنة العثمانية ، فالذاكرة المغلفة على ذاتها في جميع الأحوال لا تنتج سوى « النموذج » المكتمل ، يستمد قداسه من « خارج التاريخ » أو من « خارج الجغرافيا » ، لأنها قداسة « المبادئ » التي لا تعرف الخطأ أو النقص ، فهي « المثل العليا » .

أما الصورة الثانية فهي الصورة الراهنية التي يرى أصحابها أنها الصورة « الواقعية » وهي الصورة التي لا تحتاج إلى أية ذاكرة ، فالراهن يحتاج إلى التعامل معه دون ظلال من التاريخ باعتبار الواقع الماثل هو الحياة ذاتها . لا عبء للحدود أو الفروع ، وإنما الاعتبار كله لما يجري فينا وأمامنا وحوالينا ، ما تدركه الحواس وما يشته « المنطق » وما تؤكد التجربة العملية . لذلك كان الاستسلام لجرييات هذا الواقع بلا ضوابط أشبه ما يكون بالعمية الفكرية التي تنكر النظر وتعبد التجريب . هذا هو التيار الذي كان يهاجم « النظريات » أي كانت باسم التجربة والخطأ ، وهو الذي يقيم الزينات واللبالي الملاح لما يدعو بهائية عصر الأيديولوجيات . وهو تيار يكتفى بتبرير المصالح الضيقة المباشرة الراهنة والسريعة وتغيير المواقف . وهو تيار اجتماعي من قبل أن يكون تياراً فكرياً ، قصير النفس إلى أقصى الحدود ، فهو لا يدافع عن طبقة أو عن

إحدى شرائحها أو عن تحالف طبقي منظم أو غير منظم . وإنما هو سياسير السبيلة الاجتماعية ويحول دون ضبطها أو ربطها ، يذهب في حالتي الفوضى الاقتصادية واللامبالاة بالعمل العام . يرادف بين الواقع والرهن كأنهما الأبد ، ثابت ، كامل ، الألف والياء ، البداية والنهاية . عصره الذهبي هو اللحظة التي يحيها ، وبعبارة فليات الطوفان ويهدم المعبد على الجميع . ينظر إلى الماضي كأنه لم يوجد أبداً ، أو كأنه انتهى بالموت ، وقد بدأت الحياة الآن . لا ذاكرة تاريخية له ، ولا خيال . ومن ثم كان التفرقع والارتجال . والصورة الراهنية لذلك هي المدرسة القائمة بلا جدوى التاريخ من جهة وأنه لا يجوز التضحية بالحاضر من أجل المستقبل من جهة أخرى . لذلك ، فهي ليست مدرسة « الوعود » أو الفضائل لتنفيذها ، بل هي مدرسة « لا وقت للأحلام » . ومن هنا كان الاستهلاك برنامجه ، حتى بالنسبة لدولاب الإنتاج فهو دولاب استهلاك . ومن ثم فاقصى درجات اللامركزية وأقصى آجال خطط التنمية وأدنى تدخل من جانب الدولة هو منهجها في « العمل » .

أما الصورة الثالثة ، فهي الصورة المستقبلية التي تعنى استخدام أحدث متجزات التكنولوجيا خارج سياق المكان ، يفقدان جزئياً للذاكرة والماضي وشهداً لصلصة الخيال « العلمي » . وذلك بقصد ترتيب « المستقبل » على أسس المعطيات الراهنة والممكنة

والمحتملة ، وبموجب آليات المجتمع المدني الذي اخترع التكنولوجيا : عصر الكمبيوتر ، بالعمل الاحصائي والمسح الميداني ... إلخ . وتهمل الصورة المستقبلية ، في المقابل ، القوام الاجتماعي المشخص بما يتضمنه من عادات وتقاليد وقيم لا سبيل لقصرها بتعسف داخل قوالب الرؤية .

والصورة المستقبلية لذلك صورة رياضية دقيقة ، حتى في توقع الاحتمالات وتناقض الترجيمات . ولكن هذه الدقة تخطئ كثيراً حساب المفاجآت المقبلة حيناً من التراث وحيناً آخر من خارج المكان . وستظل الدراسة المستقبلية الشاملة التي أجراها مركز دراسات الوحدة العربية نموذجاً لهذه « الصورة » وإخفاقها في تمسك المستقبل المنظور وتلمس أبعاده الكامنة ، فقد صاغت الدراسة - لباحثين عرب من أقطار مختلفة وأحياناً اتجاهات مختلفة - ثلاثة سيناريوهات للبدائل المطروحة على الساحة العربية . ولم يأت أحدها على ذكر احتمالات الصراع العربي الإسرائيلي والقضية الفلسطينية على النحو الذي عرفناه . في مؤتمر مدريد والمفاوضات المباشرة الجارية إلى اليوم . ولم يأت أحدها أيضاً على ذكر الخليج والتراكمات التي أفضت إلى انفجار الغزو العراقي للكويت . ولم يأت أحدها على ذكر تقادم الظاهرة السلفية الراديكالية وما انتهت إليه من تسرعات مسلحة تستهدف الاستيلاء على الحكم .

الثقافة العربية والمتغيرات العالمية

هذا الإخفاق لا يعنى أن الصورة المستقبلية غائبة أو أنها تتراجع . ربما كان العكس صحيحاً ، فقد تدفع الصورة الماضوية أو الصورة الراهنية - كل من موقعها - إلى ازدهار الصورة المستقبلية كبديل لإحباط الحاضر والياس من استحضار الماضي .

وإذا كان « الحلم » يجمع بين الصورة الماضوية والصورة المستقبلية ، على تناقضهما ، فإن « الحاضر » يجمع بين الصورة الراهنية والصورة المستقبلية التى تعتمد على معطيات . ومع ذلك فإن الصور الثلاث تتفقد الإبداع . فنحن منذ عام ١٩٦٧ ، وقبل حوالى ربع قرن من المتغيرات العالمية اللاحقة خلال العقد الأخير ، قد عرفنا حالة « السيولة » الفكرية والاقتصادية والسياسية وحتى الجغرافية التى عرفها العالم بعدنا ، وما يزال . ولم تكن الصروب الكبرى والصغرى (كحرب أكتوبر وحرب لبنان وحرب الخليج الأولى والثانية) ولم تكن « ثورة » النفط فى بلاده وخارجها ، ولم تكن الخصخصة فى بلاد القطاع العام إلا مشاركة غريبة مبكرة فى سيولة العالم الذى انهار اتحاد السوفياتى واتحاد البيرغسلان واندلعت الحروب العرقية والمذهبية والعنصرية من اقاصه إلى اقاصه ، فاختفت دول كبرى وولدت دول صغرى ، وما زالت خريطة الكرة الأرضية تهتز ببراكين دموية وزلازل من اللحم والعظم وسيلول العنف المدمر . وكان الإبداع الذى عرفه العرب فى

العصر الحديث لا يزيد من كونه توفيقاً بين ما سعى بالتراث وما سعى بالعصر .. فما يدعى الأصالة والمعاصرة لا يزيد عن حاصل جمع كئى ساكن بين القيم الإسلامية العامة والحضارة « الغربية الحديثة » . كان المقصود هو تبرير « استهلاك » منجزات هذه الحضارة بموجب الفتاوى « الشرعية » . كان المقصود أيضاً محو التناقض بين « فوائد » هذه المنجزات وجملة القيم والتقاليد والمعادن العربية فى أنظمة الحكم السياسى والاجتماعى . لذلك كان يصل هذا التبرير والتتظير إلى ذروته التى أسميناها بالنهضة فى مراحل الطموح إلى الاستقلال عن الأجنبي .

وهى فترات قصيرة خلال أكثر من قرن ونصف القرن . وقد ركز المفكرين العرب على هذه الفكرة حتى بدا الأمر وكأننا نعيش فى « نهضة » على مدى قرنين . ولكن التاريخ الحديث والمعاصر يقول إن فترات السقوط أطول من فترات النهضة ، حين كان الطموح للاستقلال يخبو . ولذلك ، فالظاهرة المعقدة فى ماضينا القريب هى ظاهرة « النهضة والسقوط » معاً ، وجهان لعملة واحدة : ثمرة « التوفيق » بين ما سعى بالتراث وما سعى بالعصر . لم يكن ذلك على صعيد الفكر المجرد ، بل على صعيد البنيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية قبل ذلك .

واقبلت هزيمة ١٩٦٧ باعتبارها نهاية النهايات لمقولة « التوفيق » النهضوية . انتهت صورة لذاتنا وصورة

للعالم احتلت مواقع الذاكرة والمخيلة فى حياتنا العامة والخاصة ، فى أنماط سلوكنا وأسلوب تعبيرنا وطرائق المعرفة . كانت صورتنا عن أنفسنا تعكس صراعاً خفياً بين رواسب الانتماء إلى الخلافة العثمانية وبين طموحات الاستقلال القطرى عن الإمبراطوريات الغربية . وكان التراث يعنى لدى البعض الحضارة الإسلامية وفى الوقت نفسه الحضارات القديمة السابقة على الإسلام . وكان العصر يعنى لدى البعض أوروبا الحديثة ، وبالأذات مقوماتها التكنولوجية بهدف استهلاكها . ولم يكن الغرب حريصاً إلا على مصالحه الاستعمارية المباشرة وتحديث المستعمرات فى حدود هذه المصالح . أما حين كان البعض يحاول الاستفاد من الفكر الشكائى وراء التكنولوجيا أو من بقية أشكال التوفيق الحضارى ، فقد كان الغرب نفسه بواسطة الاحتلال المباشر أو غير المباشر هو الذى يجهض تلك الطموحات فى نهضة مستقلة حقيقية تغدّر من جوهر التخلف . ولم تكن فحسب قد تخلفنا عن الحضارة الحديثة فى الغرب ، وإنما عن ذروة النهوض فى الحضارة العربية الإسلامية . تلك الذروة التى بلغها الأسلاف من ثلاثة مصادر هى الحرية والعقلانية والمنظور التاريخى .

على أية حال فتاريخنا الحديث بالرغم من الهيمنة الاستعمارية ليس نسخة باهتة من التطور الغربى . ولكن التوفيق بين التراث والعصر - بمفاهيم متعددة -

(٤)

لم تكن مجرد إمبراطورية عقائدية ،
ففى ذاتها الإمبراطورية القيصريّة التي
قامت على مراحل من التمدد والانتكاش
على مدى قرون . وقد كانت « تركية »
ورثتها الدولة اللينينية ولم تؤسسها .

وليس تفتت « الاتحاد اليوغسلافى » إلا
صورة دموية مضغرة لما وقع سلميا —
تقريبا — فى الاتحاد السوفياتى السابق
ودولة تشيكوسلوفاكيا فيما بعد ،
والإمبراطورية الأثيوبية منذ وقت
قريب . ولكن الاتحاد السوفياتى يتميز
عن بقية تجارب التقسيم والانقسام
والتفتت التالية لانتهياره بأنه كان
إمبراطورية حقاً لا مجازاً ، سياسياً
واقتصادياً وعسكرياً . يتميز أيضاً بأن
حدود إنتهياره لم تتضح بعد ، فما زالت
الحرب دائرة أو كامنة بين أرمينيا
وأذربيجان وداخل جورجيا ، بل داخل
« الاتحاد الروسى » ذاته . وبالرغم من
نهاية التجربة الاشتراكية فى اقطار
ما يسمى بالكومنولث الجديد ، إلا أن
اقتصاديات السوق لم توجد بين هذه
الاقطار على أسس جديدة . بينما نلاحظ
أن هذه الاقتصاديات هى التى تقارب —
ولا نقول توجد — بين اقطار غرب
أوروبا . ومن ثم يصعب القول إن
ما يسمى بسقوط الأيديولوجيا هو الذى
أفضى إلى سقوط الإمبراطورية . وربما —
أقول ربما بحذر شديد — كان العكس
هو الصحيح ، بمعنى أن سقوط
الإمبراطورية هو الذى أفضى إلى عدة
نتائج من بينها التسريع بإنهاء نظام
الحكم السيسى وفلسفته الاقتصادية .

ليست صورة العالم فى حال يسمح
بتحليلها . أقصى ما يمكن عمله هو
استكشاف عناصرها الأولية . نحن
الآن ، أى البشرية بأسرها فى حالة
سيولة كونية ليس لها شبيه من قبل .
ومن ثم لا تصلح قوانين المعرفة السابقة
فى « التنبؤ » بما يمكن أن يكون عليه
العالم فى المستقبل المنظور . وفى مقابل
فقدان أدوات التحليل القديمة ، نحن
الآن فى « لحظة » تتيج لمن يرغب
ويستطيع أن يشارك فى صنع العالم
الجديد .

ثمة مفارقة إذن ، ففى الوقت الذى
تحطمت فيه وسائل « اليقين » فى تفسير
الماضى والانفعاغ بنتائج (ولا أقول
قوانينه) فى فهم الحاضر وتلمس تخوم
المستقبل ، فى هذا الوقت تماماً اتيمت
الفرصة كاملة لمن يملك القدرة والإرادة
أن يشارك فى صنع هذا المستقبل .

مساهى العناصر الأولية لصالة
« السيولة » التى يعيشها العالم الآن ؟

إنها أولا ، حالة سيولة جغرافية ،
فهو عصر نهاية الإمبراطوريات . لم يكن
هذا العصر قد انتهى بنهاية الخلافة
العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى .
ولم يكن قد انتهى بنهاية الإمبراطوريتين
الفرنسية والبريطانية بعد الحرب
العالمية الثانية . ولكنه انتهى رسميا
بنهاية الإمبراطورية السوفياتية بعد
حرب باردة أكثر طحنا من الحربيين
الساخنتين . والإمبراطورية السوفياتية

قد أفضى إلى ظاهرة النهضة والسقوط
التي وصلت حدّها الأقصى فى هزيمة
١٩٦٧ بعد محاولات طموحة للاستقلال
الاقتصادى والسياسى أوشتكت فى بعض
الأحيان أن تدخل بنا إلى رهاب معادلة
جديدة للتقدم ، لولا أن مقومات أساسية
غابت عن هذه المعادلة فكانت هزيمة
١٩٦٧ . ويدات حالة السيولة التى
سبقنا بها المتغيرات العالمية الجديدة .
بدأت هذه الحالة بأحداث متوازنة فى
التوقيت ، أحداث اقتصادية وسياسية
وعسكرية . ولكنها كانت أيضاً أحداثاً
فكرية ضخمة غيرت فى الملامح
الأساسية لصورتنا عن ذاتنا : القومية
والقطرية . وتغيرت أيضاً صورة العالم
فى وعينا . غير أن هذا التغير لم يكن من
صورة إلى أخرى ، بل اختلت المعادلة
التي ارتبطت بها رؤانا لأنفسنا
وللآخرين قرنين من الزمان ، ولم تحتل
مكانها معادلة جديدة فى وقت أحوج
ما نكون فيه إلى معرفة مكاننا فى عالم
جديد يوشك على الولادة . ومن أخطر
مظاهره أنه لن يسمح لأية معوقات أن
تقف فى سبيل تقدمه باسم أية شعارات
تلالات نجومها فى الماضى .

هكذا أصبحنا أسرى الصور
الضبابية الغامغة التى سبق أن حددتها
فى ثلاث : الصورة الماضوية ، والصورة
الراهنية ، والصورة المستقبلية . وهى
صور غير قادرة طبيعتها على معرفة
الصورة الأخرى التى يولد عليها :
العالم الجديد .

الثقافة العربية والمنغبرسات العالمية

العلامة الثانية بعد السبيلة الجغرافية فى مخاض العالم الجديد هى السبيلة الفكرية ، لان فكرة « النموذج » إتهارت من أساسها ، اشتراكيا كان أو رأسماليا . وكانت الفكرة ذاتها قد تجاوزتها العلوم الطبيعية — وخاصة الفيزياء الحديثة — وكذلك الفلسفة التى كانت البنوية آخر صياحتها الانثروبولوجية . ثم أقبلت الأحداث السوفياتية وأيضاً فى شرق أوروبا لتؤكد نهاية السبيلة التاريخية لفكرة « النموذج » فى الأبنية الاقتصادية والسياسية . وهى ذاتها نهاية فكرة « القبلية » من جهة و« التعميم » من جهة أخرى ، ومن ثم « القسر » من جهة ثالثة .

وه « النموذج » أطروحة قديمة فى التاريخ والفكر على السواء . وكانت العلوم الطبيعية فى الكثير من مراحل تطورها تمد الفلسفة بالتجريدات النظرية التى تغذى التطبيقات العملية ، خاصة فى الشأن الاجتماعى ، بما سمى زمناً طويلاً بالإطار المرجعى . وكان معيار الصواب والخطأ فى أى « نموذج » مقترح هو النجاح أو الفشل الاقتصادى أو السياسى أو الأخلاقى . ولكن الانثروبولوجيا ذاتها برهنت على أن « التكرار » الذهنى الذى يشكل القاعدة البنوية للنموذج ليس دليلاً أكيداً على استقامته المنطقية فى التطبيق . ووصلت المعرفة « النموذجية » إلى طريق مسدود : سواء بوصول التعميم إلى المطلق خارج

وما يزال أوثق الارتباط بالعالم كله . وإذا كان لينين قد خالف ماركس وقال إن روسيا أضعت الحلقات فى العالم الرأسمالى مهية للثورة أكثر من ألمانيا وبريطانيا ، فإن نهاية الإمبراطورية أعادت على نحوها الإعتبار إلى ماركس . ذلك أنها كانت أضعت الحلقات أيضاً فى النظام العالمى بعد الحرب العالمية الثانية . ولذلك تهاوت بسرعة ، ولكنها ليست أكثر من مدخل إلى تغيير شامل فى النظام العالمى . ليس الأمر انتصاراً للرأسمالية على الاشتراكية أو للديموقراطية على الشمولية ، فهذا التوصيف المبسط يخل بصورة العالم خللاً كبيراً . وإنما نحن فى عصر نهاية الإمبراطوريات على أبواب عالم جديد كلياً ، تتغير فيه معانى الديمقراطية والرأسمالية والليبرالية تغييرات عظيمة . حتى التقارب الأوروبى هو فى الوقت نفسه تكريس لنهاية الإمبراطوريات القديمة والحديثة (ألمانيا ، فرنسا ، بريطانيا ، اليابان) إذ لم تعد أى منها بقادرة على البقاء منفردة فى عالم اليوم . بينما كان شرط الشروط فى قيام الإمبراطوريات هو المركزية الصارمة المهيمنة . أما الآن ، فإن الشركات المتعددة الجنسية العابرة للقطار ، والتداخل المثير بين مصالح وسياسات التكتلات الصناعية والتجارية ، لا يفسح مجالاً لقيام الإمبراطوريات بالمعنى الجغرافى والسياسى الذى كان .

وإنما على التقيض تماماً ، فإن

أما سبب الأسباب فى إنهاء الحكم الإمبراطورى ، فهو استحالة غياب الديموقراطية إلى ما لانهاية والصدام المباشر بين هذا الغياب والمستجدات على أكثر من صعيد . وقد كان غياب الديموقراطية عن الإمبراطورية السوفياتية على ثلاثة مستويات : الأولى عن جوهر نظام الحكم بأكمله بالنسبة لعلاقة الفرد بالدولة أو علاقته بالاجتمع ، أى فرد سواء أكان فى الشمال أو الغرب أو فى آسيا الوسطى . والمستوى الثانى هو المركزية الروسية بما تعنيه من إمتيازات سياسية واقتصادية واحتكار لصنع القرار الإمبراطورى بما يشبه التفتق العنصرى على بقية المناطق والقوميات . والمستوى الثالث هو القمع الطويل الأمد ، باسم القيصر قديماً والشيوعية حديثاً ، للخصوصيات الثقافية . لقد تفاعلت هذه التجهيزات الثلاثة لغياب الديموقراطية فى زلزلة أركان الإمبراطورية التى ما أن عصفت بها التخلف والفقر والتأزم السياسى حتى تهاوت غير مأسوف عليها من جانب الذين استفادوا منها . ولا يخلو من المفزى أن الذين قادوا عملية قتل الإمبراطورية ودفنوها هم القيادات الشيوعية ذاتها التى سرعان ما أصبحت قيادات الحكم الجديد فى كل الجمهوريات المنبثقة عن الإنهيار .

لم يكن ما جرى ويجرى فى الاتحاد السوفيتى السابق خاصاً بهذه الإمبراطورية وحدها ، وإنما كان

الثقافة العربية والمتغيرات العالمية

الزمان والمكان أو بوصول التخصص
إلى ما هو أدنى من النسبي حتى يشبه
الذرات المتعائلة ولكن غير المتماصة .

وقد صاحبت تراجع فكرة
« النموذج » في العلم والفلسفة ترجاعاً
على صعيد البنية الاجتماعية . وإذا كان
الاتحاد السوفيتي السابق تجسماً
لأقصى ما في هذه الفكرة من قدرة على
التحقق ، فقد جاء انهياره بحجم ما فيها
أيضاً من استحالة ، ذلك أن القبلية
والتعميم مهما تسلحا بالعسكر
والإيديولوجيا وأدوات القسر المختلفة ،
فإن غياب السياق الاجتماعي —
التاريخي بين القبلية والتعميم يجعل من
النموذج ميكلاً هشاً مجوفاً سرعان
ما يسقط عند أول رياح أو أعصار .
وهذا ما حدث بالضبط في « المعسكر
الاشتراكي » . وما أنقذ وما زال ينقذ
الرأسمالية هو لبيهايتها القادرة أحياناً
على التكيف مع منجزات العلم ،
فالرأسمالية الأميركية تختلف عن
الرأسماليات الأوروبية ، وهذه تختلف
في ما بينها وبين الرأسمالية اليابانية ،
وهكذا يقع الصراع الدوري بين اليابان
والولايات المتحدة ، وبين أمريكا
وأوروبا . وهكذا أيضاً تبقى مشكلة
أيرلندا الشمالية وبريطانيا دون حل ،
فقد سقطت فكرة « النموذج »
الرأسمالي أيضاً ، فالليبرالية
كالماركسية لا تستطيع أن تكون هي هي
في كل زمان ومكان . لا قبلية ولا تعميم
ولا إهدار للخصوصيات الثقافية ، هذه
هي العلامة الثانية للعالم الوليد ، حيث

تجاوزت السيولة الفكرية إلى جانب
السيولة الجغرافية . تلازماً وتفاعلاً
وما يزالان . لقد اقتضت نهاية عصر
الإمبراطوريات إلى خريطة جديدة للعالم
لم تكتمل بعد ، بزوال دول وظهور أخرى
واحتمالات الولادة المستمرة لدول في
ضمير الغيب والاختفاء المفاجيء لدول
يظن بها البقاء والرسوخ . وليست هذه
« الحركة » مجرد تغيرات جغرافية ،
فالخراطم الاقتصادية والاجتماعية
والسياسية والبشرية والطبيعية هي
الأخرى قيد التغير ، فالكرة الأرضية
بما فيها وما عليها آخذة في التغير .
وما كان من الممكن للمعرفة أن تتجمد ،
فالسيولة الفكرية تجاور السيولة
الجغرافية ، ولكنه تجاور التفاضل
والامتزاج والاختراق المتبادل ، فانتهاه
أطروحة « النموذج » كانهات أطروحة
« الحتمية » من قبلها وظهور فكرة
« الاحتمال » وثيقة الصلة بانتهاه
العصر الإمبراطوري أيا كانت أنماطه
وآلياته وعناوينه الأيديولوجية
أو المعرفية .

وقد تولد عن هذه السيولة
الجغرافية — الفكرية عنصر ثالث هو
السيولة العرقية . والجزء الأكبر من هذا
العنصر مازال خافياً تحت السطح في
حالة كمون . ولكن الجزء الواضح للعن
المجردة ينشأ بتغيرات عظمى سواء في
أوضاع الأقليات الاثنية أو في أشكال
الحكم الذاتي أو في مفاهيم الثقافات
الفرعية أو في المشاركة السياسية
للسلالات الأصلية والوافدة . وبالرغم

من أن البلقان يمثل الرقعة الأكثر كشافاً
لعنى السيولة العرقية في العصر
الجديد ، إلا أن غرب أوروبا ليس أفضل
حالا . وإذا كانت أيرلندا الشمالية تبدو
حالة نموذجية في المملكة المتحدة ، فإن
اسكتلندا ليست بعيدة عن الهواجس في
المملكة ذاتها ، ولا كورسيكا في فرنسا
والباسك في أسبانيا وغيرها . هذه
« الجراح » القديمة لم تعد مجرد عيون
حمرء تنزف ، بل أضحت حروباً
عنصرية معلنة بطول العالم وعرضه
بداً من أحداث لوس أنجيلوس في
الولايات المتحدة وانتهاء بأحداث ألمانيا
المتنافسة مروراً بما يجري في فرنسا من
تشريعات وقائية ضد الهجرة . وليس
المظهر الجرحا لأحداث البوسنة
والهرسك إلا علامة دامية على اختلاط
الأوراق الجيوبوليتيكية .. فالجمهوريات
الجديدة التي حلت مكان الاتحاد
اليوغسلافي السابق سلمياً ليست من
مذهب ديني موحد . بل أن ليتوانيا بعد
انفصالها عن موسكو عادت إلى الاختيار
الشيوعي بالطريق الديمقراطي دون أن
يعني ذلك عودتها إلى « سابق العهد »
السوفييتي . والإقليم الموصوف في
جورجيا بأنه انفصالي لا يختلف في
الدين والمذهب عن بقية أبناء
الجمهورية . وهكذا ، فليس من تطابق
بين العرق والذهب أو الطائفة التي تريد
حكما ذاتياً أو التي تطالب بتحويل
الحكم الذاتي إلى استقلال كامل . وهو
الأمر الذي يضع « مفهوم السيادة »
ومفهوم الأمن وبقية مفاهيم الجغرافيا

الثقافة العربية والمتغيرات العالمية

السياسية في ضوء جديد .. ففي الوقت الذي تتداخل فيه المصالح الاقتصادية والسياسية والأمنية ، وتقوم التكتلات والأحلاف الكبرى برعاية هذا التداخل وحمايته بنوع من الشرعية « الدولية » ، في هذا الوقت تماماً تبرز العرقية المتناهية الصغر ليس إحياء لعصر القوميات بل لعصر القبائل والعشائر . وهو الأمر الذي يضيف حدوداً بين « الأقوام » لم تكن موجودة من قبل حتى تجاوز عدد الدول والدويلات المعترف بها دولياً في الأمم المتحدة المائة والثمانين دولة ودولة . ولكن الاستقلال لم يعد مرادفاً للسيادة ، ولم تعد السيادة مرادفة للامن ، ولم يعد الإقليم الواحد - وليس القطر - بمنأى عن المداخلات والتدخلات غير الإقليمية . ولنتأمل هذه الأحداث : غزو العراق للكويت والتحالف الدولي لطرده العراق من الكويت ، إشراف الولايات المتحدة المباشر على انتقال السلطة في إثيوبيا ، التدخل العسكري الأمريكي ثم الغربي في أحداث الصومال وانقسامه الفعلي إلى أكثر من سلطة على أكثر من أرض ، الحكم الذاتي للكراد في حماية دولية وانكماش السيادة العراقية جواً عن سماء الجنوب ، وكذلك الأمر بين شمال السودان وجنوبه .

هذه السبيلة العرقية لم تؤثر فحسب في مفاهيم السيادة والامن ، بل شاركت بنصيب مولود في قرب اختفاء مفاهيم « عدم الانحياز » و « العالم الثالث »

بكل ما كانت تعنيه هذه المصطلحات من توازنات المصالح وطموحات ما كان يسمى بحركات التحرر الوطني العالمية . حتى جنوب أفريقيا التي ما زال سكانها الاصليون يناضلون من أجل الإلغاء النهائي للحكم العنصري ، تعاني قبائلها من التشرد العرقي المظلم أو الممزج بالانقسام السياسي . أما الشعب الفلسطيني في العصر الجديد ، فإنه يقاوم بالحجارة والكلمات كيانه عتصرياً مسلحاً بأنياب نووية .

والمظهر الرئيسي لهذه السبيلة العرقية هو « الإرهاب » الذي يعم العالم أجمع ، بدءاً من إرهاب المافيا كما هو الوضع الإيطالي ، إلى النازيين الجدد في ألمانيا والصرب في يوغسلافيا السابقة إلى الإرهاب الإسرائيلي في فلسطين ولبنان إلى الإرهاب باسم الدين في بعض الأقطار العربية . ويختلف هذا الإرهاب عما كان عليه في السبعينيات ، حين كان الجيش الأحمر الياباني والألوية الحمراء الإيطالية ومجموعة بدرما ينهوف الانسانية ، وفي وقت لاحق مجموعة « العمل المباشر » الفرنسية والخطف الفلسطيني للطائرات ، تعبيراً عن الفكر اليساري « المتطرف » . أما الآن فهو الزمن اليميني المتطرف : ضد الأجانب ، ضد المهاجرين ، ضد حق المواطنة وحق الاختلاف ، ضد حق تقرير المصير ، ضد الأقليات ، وبالطبع ، فالتفسير القريب والجاهز هو الالتزام الاقتصادية والسياسية الطاحنة التي يعاني منها العالم المتقدم

والعوالم المتخلفة على السواء . ولكن هذا التفسير الصحيح نسبياً يظل ناقصاً ويحمل تناقضه داخله ، إذ ما الذي يجمع بين أزمة الغرب وأزمة الشرق الأوروبي وأزمات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية ؟ كيف يصبح الإرهاب عنواناً عاماً لهذه الأزمات المختلفة اختلافاً شديداً ؟ وإذا عدنا بالسؤال ربع قرن وواجهنا حركة الطلاب العالمية عام ١٩٦٨ وقتنا : لماذا اختلفت الرايات من تورنتو ومكسيكو إلى طوكيو وبكين إلى باريس وبراغ إلى القاهرة وبيروت ، ومع ذلك كان الجسم الرئيسي لأصحاب هذه الرايات من الطلاب ، وكان الزمن واحداً هو عام ١٩٦٨ ؟ كان الشباب الفرنسي ضد برامج التعليم والمؤسسات البالية ، وكان الشباب الصيني يقود « ثورة مايو » وكان الشباب العربي جريحاً في هزيمة ١٩٦٧ ، وبالرغم من هذه الاختلافات فقد كان التوقيت واحداً وأصحاب الانتفاضة هم الطلاب . هذا التحد في التصرد ، من الشريعة الاجتماعية إلى التوقيت الزمني ، بالرغم من تباین الغايات ، هو الذي طرح السؤال : لماذا ؟ وتقبل يرمها في محاولة الجواب من غارودي إلى ما ريكوز أن شباب العالم يرفض ثلاثاً : الحرب (فينتقام الشرق الأوسط) ومجتمع الاستهلاك والشمولية . الشباب هو الذي يموت في الحرب ، وهو المصروم من ثمار التقدم التكنولوجي ، وهو المقهود في ظل التضخم الرأسمالي في الغرب والتضخم الأيديولوجي في الشرق

هذا الكاتب الانجليزي لم تعد في زماننا حلما . بل اصبحت مشهدا يحياها الجيل المعاصر في مختلف انحاء المعمورة وفي مختلف تجليات الحياة . كانت الطائفة والتليفون عنواننا مبكرا على تقصير المسافات الجغرافية ، كما كانت الاذاعتان المسموعة والمرئية عنوانا آخر على تقريب المساحات الزمنية . وكان المضمون الاقتصادي والسياسي لهذا التقريب وذاك التقصير هو التوسع التجاري والدعائي للدول والشعوب صاحبة الثروة والقوة والنفوذ . لذلك كان الجانب العسكري خاصة في العهد الاستعماري هو اكثر الجوانب بروزا في الاستفادة من التقدم التكنولوجي .

ثورة الاتصال والمعلومات الجديدة اضافت إلى المضمون والشكل منجزات جديدة ، لأن « القرية الكونية » التي حلم بها ويلز لم تتحقق تماما في ظل التقدم السابق . وربما فعلت العكس في بعض الاحيان حين اقامت الحواجز بين الشعوب والامم باسم الحروب الباردة والساخنة . كان هناك ما يسمى بالستار الحديدي والقارات الثلاث « المنسية » هنا ، والمناطق المحظورة أو المجهولة أو المأهولة بالسكان هناك . وكانت التكنولوجيا تستطيع « التمشيش » أو السيطرة على الاذاعات ، وكانت شركات الصناعة الجوية تستطيع الامتناع عن البيع أو الاصلاح أو التطوير . ولم تكن الدنيا « قرية كبرى » . وفي عام ١٩٧٥ لم تتوقف حرب فيتنام فحسب ، وإنما عقدت في

المجردة كالشرقنة العرقية التي تخرج منها فراشة الازهاق في رحلة مستحيلة إلى « أممية » وهمية جديدة لا مكان لها على ظهر الأرض .

وتصطدم هذه المثاليات مع المفاهيم الجديدة للسيادة والأمن ، فتفتجر حمامات الدم الساخن من شرابين السيولة العرقية في كل مكان .

ليست هناك مكاسب مطلقة ولا خسائر مطلقة في أية لحظة استثنائية من نقاط التحول التاريخي في حياة البشرية . لذلك كانت السيولة الجغرافية والسيولة الفكرية والسيولة العرقية في مقدمة عناصر المشهد الراهن للعالم الجديد . ولكنها مجرد عناصر أولية .

(٥)

ليست ثورة المعلومات والاتصال جديدة تماما ، ولكنها في العقد الأخير لعبت دورا حاسما في ولادة العالم الجديد مما يجعل منها عنصرا رابعا سياسيا في مكونات المخاض العسير الذي تعاني الدنيا كلها من آلامه وآماله في وقت واحد .

وثورة الاتصال والمعلومات ، بالرغم من كل ما أنجزته حتى الآن ، فإنها — كما يقول علماء المستقبل — ما زالت في بدايتها . وإذا كان هـ . ج . ويلز منذ ثلاثة أرباع القرن قد احتلى بالخيال العلمي في رواياته حتى قال إن العالم سيصبح « فييتنا الكبرى » ، فإن نبوءة

والتخلف الشامل في العالم الثالث . أما التوقيت المتزامن (١٩٦٨) فلان الستينيات كانت عقد حروب التحرير والحروب الأهلية والانقلابات العسكرية . ومن انقلاب اليونان ١٩٦٧ إلى هزيمة العرب ١٩٦٧ أيضا كانت الهزائم والحروب تتعاقب في القارات الثلاث المنسية كانت تلك النقطة الزمنية إشارة البدء الخفية لاندلاع « الثورة المقدسة » من جامعات العالم .

وانتهى الامر باخفاق انتفاضة ١٩٦٨ تحت دبابات موسكو العلفنة في الشرق ، ودبابات الغرب الخفية في بقية أنحاء العالم .

لذلك يصبح السؤال الجديد مشروعا : لماذا وبالرغم من اختلاف الأزمات نوعا وكثا ، يصبح الإرهاب ظاهرة العصر الحديث ، مهما تباينت الوسائل والغايات ؟ في محاولة الجواب يستأنف التاريخ الحكم على انتفاضة ١٩٦٨ ، فالإرهاب الحالي هو الامتداد المعاكس للانتفاضة المخفلة . والطلاب الذين كانت توكيدهم شهوة تغيير العالم منذ ربيع قرن هم الأباء المباشرون للجيل الراهن الذي يرفع السلاح بدلا من الريشة والقلم والوتر الذي كان يعزف عليه الجيل السابق أحلامه وشعاراته ومظاهراته وإضرابه واعتصاماته ، فانتفاضة ١٩٦٨ كانت حتى النهاية مظاهرة عالية سلمية . والآن ، وقد سقطت أحلام الأباء في الغرب والمؤسسة الشمولية في الشرق ، وانتهت حروب التحرير ، لم تعد سوى المثاليات المطلقة

الثقافة العربية والمتغيرات العالمية

هلنكي أولى جلسات مؤتمر الأمن الأوروبي الذي حضرته الولايات المتحدة وكندا والاتحاد السوفياتي . كان المؤتمر الأول بين الشرق والغرب يرسى مجموعة من المبادئ التي تسمح بفتح الثغرات في الاستار الحديدية والصربية . في ذلك العام أيضا - ١٩٧٥ - كانت ثورة الاتصال والمعلومات قد وصلت إلى نقطة تحول أو نقطة بداية لسلسلة من النجاحات الطافرة في مجالات متعددة أهمها الانتاج السلي الكبير ، والاتصال القارى بالصوت والصورة ، صناعة الصواريخ المضادة للصواريخ ، والتبادل الآتي للمعلومات في أدق صيغ التوثيق ، والتجارة العابرة للجنسيات ، ونظم الادارة اللامركزية . كانت الثورة الالكترونية قد بلغت من الشمول سيقا عالميا للمرة الاولى يؤثر في كافة مظاهر النشاط الانساني سواء في الارسال أو الاستقبال أو فيما بينهما . ولم تعد الأقمار الصناعية مجرد عدسات جاسوسية أو تجارب لاكتشاف الفضاء الخارجى ، بل « عوالم كامليه » تخطط وتنفذ استراتيجيات اقتصادية وعسكرية وسياسية وثقافية لا تقل حضوراً عن الكواكب التي تدور حولها أو فوقها .

منذ ذلك التاريخ وقع تطور خطير في ثلاثة مفاهيم أساسية هي مفهوم رأس المال ومفهوم الزمن ومفهوم السيادة . أصبحت المعلومات هي رأس المال الجديد . وتحول الزمن من التعدد الجغرافى إلى التركيب العالمى .

وما ينطوى عليه ذلك من انقلاب شامل في وسائل الإنتاج وقيمه وعلاقاته ، وايضا قوانين الاستهلاك وإساليبه وغاياته ، وأخيرا معايير الثقافة وآليات الحضارة . ولم تعد السيادة تعنى السيطرة الاقليمية على حدود دولية جوية وبحرية وبرية . وإنما أصبحت « الشرعية الدولية » عنوانا حاسما لميزان القوى الاقليمى والدولى ، فهذه الشرعية تفرض حدودا عملية أو واقعية للسيادة ، لا علاقة لها بباية شرعيات أو حدود أخرى . وما دامت « المعلومات » هي رأس المال الجديد ، وقد تحول الزمن من التعدد إلى التركيب . وتراجع مفهوم السيادة التقليدى أمام زحف الأقمار الصناعية والحرب الالكترونية والمصالح الاقتصادية المتشابكة ، فقد تولد عن ذلك كله ما يمكن تسميته بسلطة المعرفة . هذه هي السلطة الجديدة التي ولدتها ثورة الاتصال والمعلومات . وهذه السلطة هي التي يمكن مطالعة تفاصيلها في علامتين فارقتين متلازمتين على وجه التقريب : حرب الخليج الثانية والانهيال السوفيتي . ان المسافة الواقعة بين حرب النجوم في سماء الخليج وبين الانهيار السلمى لأكبر امبراطوريات العصر يمكن ايجازها في سلطة المعرفة التي تتجاوز التقسيم

التامرى للتاريخ إلى أفاق أرحب وأبعد ، والتي يستحيل في ضوءها أن يقال أن نهاية الحرب الباردة اقترنت بسيطرة قوة عظمى وحيدة على العالم . ان

ما يستولى على العالم هو سلطة المعرفة ، ومن لديه الجزء الأكبر من رأس المال الجديد - المعلومات - هو صاحب النصيب الأوفر في صنع القرار الدولى . وإذا كانت آليات العصر الالكترونى هي التطور الذاتى للتكنولوجيا ، فإن انتاج المعرفة هو الذى اطراف الثروة والثروة الجديدتين . وكلما زادت المشاركة في انتاج المعرفة اتجه العالم نحو السلام والرخاء ، وكلما تضاعفت المشاركة اتجه العالم نحو الحروب بأنواعها والأزمات باختناقاتها وحدتها . وإذا كان المتقدمون في انتاج وسائل المعرفة يسعون لمزيد من التقدم لمصلحتهم ، فإن المتخلفين عن الركب مدعوون لمضاعفة الانتاج ، لمصلحتهم ومصلحة العالم . ذلك أن التقدم الجديد للعالم لن يكون اقليميا ، فهو - بفضل ثورة الاتصال والمعلومات - أما أن يكون عالميا أو لا يكون . ومن هنا فالتقدمون لن يتورعوا في سبيل انقاذ عالمهم عن القفز بقارب النجاة الوحيد - سلطة المعرفة - من البأخرة الغارقة . وهنا يلعب الزمن المركب لعبته التي لا علاقة لها بالأوانى المستطرفة من ناحية ، ولا بلعبة الكراسى الموسيقية من ناحية أخرى ، فلن تتساوى المعرفة في وقت واحد عند الجميع ، ومن لا مقعد له لا مكان له في اللعبة كلها .

اما العنصر الخامس في ولادة العصر الجديد فهو الموقف من الطبيعة : الكون والانسان ، لقد عرفت الطبيعة متغيرات لاهثة كمفعول بها من داخلها وخارجها ،

الثقافة العربية والمتغيرات العالمية

أو كفاصل في البشر ، أو ككشف لجهولاتها وما يبنى على هذه الكشوف من تغيرات بيئية وعضوية وإنتاجية

وقد كان اجتماع « قمة الأرض » في ريو دي جانيرو أواخر عام ١٩٩٢ نموذجاً للاستشكالية . كانت الولايات المتحدة وحدها هي التي رفضت بعض قرارات القمة حتى لا تتحمل نصيبها في مقاومة التلوث ، بينما تجاربهما النووية وتجاربهما الصناعية هي صاحبة النصيب الأكبر في تلويث الكرة الأرضية . وبدءاً من ثقب الأوزون والارتفاع التدريجي لحرارة الغلاف الجوي وانتهاء بالسيول والأعاصير والجفاف والتصحر مروراً بمشكلات الأمراض والأوبئة المجهولة والمعلومة والمجاعات ، فإن الطبيعة لا تتحدى فحسب معانئ التقدم والتخلف المستقرة ، وإنما تتحدى الطاقة البشرية أينما وجدت على مقاومة الغناء للإنسان والحضارة . وبينما تتوالى الكشوف التي تهز أركان الفلسفة والعلم حول مولد الأكوان - وليس الكون الواحد الذي نؤمن معرفته - والانفجار العظيم الذي نشأت عنه الحياة ، فإن الأبحاث تتوالى وتتوالى في الفيزياء والهندسة الوراثية بها يغير كثيراً في الكائنات والبيئات ، ويغير بالضرورة من رؤانا للحاضر والمستقبل . لذلك كانت الطبيعة أكثر من أي وقت مضى شريكاً كاملاً في ولادة العصر الجديد ، فليس انتهاء العصر الإمبراطوري مجرد حالة جغرافية أو سياسية ، وليس التفتت

العرقى مجرد ظاهرة أنثروبولوجية ، وليست ثورة الاتصال والمعلومات مجرد طفرة تكنولوجية ، وإنما هذه العناصر وغيرها تتفاعل عبر الطبيعة ومتغيراتها ، وموقف الإرادة الإنسانية منها . والطبيعة ، كما ندرك الآن ، ليست مجرد مجال حيوي للبشر ، أو أن « الرسالة الإنسانية » هي السيطرة عليها . هناك حوار بين العلم والفلسفة حول الطبيعة ، ولكنها طرف أصيل في هذا الحوار . وسوف تغدو المستقبل المنظور بعض الأطروحات كنظرية التطور وامتداداتها أو نظرية الاحتمال أو الوعي واللأوعي أو المادية التاريخية أو قوانين الجدل ، أفكاراً بدائية . كانت هذه كلها افتراضات عن الطبيعة - والإنسان جزء منها - تناسب السياق التاريخي للعلم والفلسفة . ولكنها تحولت إلى « نماذج » لبناء المجتمع و« صنع » التاريخ و« السيطرة » على الطبيعة . وقد انتهت هذه النماذج بنجاحاتها وأخفاقاتها . لم يعد صحيحاً أنه يمكن تطبيق قوانين العلم الطبيعي على المجتمع . ولم تعد « قوانين » العلم ذاته بقادرة على الصمود أمام تحديات الطبيعة وأسرارها التي لم يتكشف سوى القليل النادر منها . وكانت إحدى مدارس التصوير تصف إبداعاتها بأنها « طبيعة صامتة » . وأمس من البديهيات أن الطبيعة تتكلم بلغتها التي أفصحت عن إبداعاتها للعلماء على مر العصور . ولكن مداخلات الفلسفة والتاريخ كانت تعجز أحياناً عن النطق

بهذه اللغة ، أي بإخراجها من المعمل أو المختبر إلى الشارع . وتسبب هذا العجز في تعويق حاسة السمع لدى شعوب وأمم حرصت على استخدام سماعات بالية فلم تصنع اللغة الطبيعية ، وإنما إلى ما تنوهم أنه الطبيعة . وكانت هذه السماعات من صنع الأسلاف الذين كانوا ضعاف السمع أو الخيرة أو المعرفة . وهم أسلاف لم يكن مطلوباً منهم أن يعلموا غيرهم في عصور تالية . ولم يعد ممكناً الآن الاستماع بأذانهم إلى ما تقوله الطبيعة ، وما ينبغي فعله بناء على كلامها الجديد .

وأخطر ما تقوله الطبيعة في كلامها الجديد ليس ما تبشر به من أدوية للمرضى وتحولات في الكائنات وسدود مائية ورؤى للأرض والحد من المجاعة ، فهذا كله لن يتأتى إلا لأصحاب القدرة على اتخاذ مواقف جديدة من الطبيعة والكون بل الأكوان والانفجار بل انفجارات الحياة ، مواقف لا تعيدها كما كان يفعل القدماء ، ولا تسيطر عليها كما فعل المحدثون ، بل تتحاور معها دون شروط عقائدية مسبقة . وفرق كبير سيظل قائماً بين الذين يفسرون الزلازل والبراكين والسيول والأعاصير بأنها من عمل الجن والعفاريت ، وبين الذين يحاورون الطبيعة بلغتها . والحوار مع الطبيعة هو لغة العصر الجديد . ولن يفيد أحد من مهمة الترجمة التي يقوم بها الوسيطاء ، فنزرع الأرض ونشرب من آبارها ونستقمر السماء ونزعي الحيوانات كما

الثقافة العربية والمتغيرات العالمية

كنا في الماضي أو نستورد الجراررات وماكينات الضخ ومحطات الكهرباء كما نحن في الحاضر . لن تعاور الطبيعة احدا لا يفهم لغتها في عالم وشيك الولادة .

وفي عالمنا العربي كنوز من الطبيعة تحت الأرض والبحر وفوق الأرض من جبال وسهول وصحارى . الأرض الخصبة الشاسعة والأنهار العذبة والبحار بكل ما تضمه هذه كلها من كائنات ، نباتات وطيور وحيرانات . لا ينقصنا سوى إدراك لغة هذه الكنوز والتعاور معها وليس استغلالها أو القضاء عليها حتى تحول النيل مثلاً إلى مقبرة والفضاء إلى مجزرة والأرض إلى أفواه فاعرة . وعلى الشاطئ الآخر هناك أجمل الأشجار التي تغنى للسهول والوديان والأشجار والثمار والأقمار . صلاة وكفر في وقت واحد .

ولادة العالم الجديد ، وحق المشاركة في صنعه للحصول على بطاقة انتساب اليه ، يرتبط بالمفهوم الجديد للطبيعة كطرف فاعل ومؤثر وصاحب لغة يشر الحوار معها الأعاجيب : فأنجازات الفيزياء الحديثة والهندسة الوراثية وحدهما يحققان عالماً جديداً يحتاج من يستمتع به إلى رؤية جديدة . وهي رؤية لا تعتمد فحسب على استيعاب العلم الطبيعي وتطبيقاته على مختلف مجالات الحياة ، بل تعتمد أولاً وأخيراً على الفلسفة التي يمكن إبداعها لمواكبة هذا العلم لا برام معادة الصلح الضرورية لولادة العالم الجديد : بين الإنسان

والطبيعة .

ويبقى أن العنصر السادس في ولادة هذا العالم ، وهو الثورات الديمقراطية المعبر عنها الآن في حالة السبيلة العامة ، ايجابيا بالتعدد ومبدأ بالتفتت . وسيظل أضراب العمال البولنديين في جدانسك هو العلامة الأولى للثورة الديمقراطية الجديدة في شرق أوروبا قبل البروستريكا بضمس سنوات . وكان هذا « النداء » البولندى في حينه تعبيراً عن شرق أوروبا بأكمله ، وأن كان جورباتشوف الذى يملك « القوة » هو الذى حوّل النداء من الحلم إلى التحقق . غير أن بولندا على مدى عقد كامل من الزمان كانت ألهب المستمر الذى أشعل في النهاية الحريق الكبير حتى وصل إلى قلب الامبراطورية ذاتها . وربما يحجب هذا التحليل المسافة الواقعة بين عام ١٩٧٥ حين

انعقد مؤتمر الأمن الأوروبى الأول في هلسنكى وكانت حقوق الانسان بدأ أول في جدول الأعمال وبين عام ١٩٨٥ حين وصل غورباتشوف إلى قمة السلطة في الكرملين . وبالطبع ، فمن المستحيل أن يكون كتاب البروستريكا هو الذى أنجز الانقلاب على النموذج السوفياتى وأنجز سقوط الامبراطورية . وإنما كانت الأزمة الاقتصادية المروعة لدرجة الاستعانة بالغرب لمقاومة شتاء الجوع ، كما كان حادث تشرنوبيل المندرى بالفجائع العلمية والتكنولوجية واحترق القواصى النووية تحت سطح البحر ، واختراق طائرة صغيرة لأحد الهواء

للدفاعات المجال الجوى الحصينة ، وبيادر التمددات الاستقلالية لدول البلطيق ، وأرهابات النزاعات العرقية في آسيا الوسطى ، وتسريب أكبر قدر من الأفلام والمؤلفات واللوحات والمسرحيات المحرمة والممنوعة إلى الغرب ، وارتفاع أصوات المنشقين في الداخل والخارج ، كل ذلك وغيره من الإشارات الحاسمة على تفكك داخل في أوصال الامبراطورية وتهاوى النموذج وبدء السبيلة الجغرافية والفكرية والعرقية ، والنشاط المنشر لثورة الاتصال والمعلومات والهيمية الفاعلة لسلطة المعرفة والتأثير المباشر للموقف الجديد من الطبيعة . من هذه العناصر ، كان لا بد من الثورة الديمقراطية التى تخطئ أحيانا ثم تصصح الأخطاء ، وتصيب أحيانا ثم تتعقد الخطوات . ولكن الثورة الديمقراطية التى يمكن أن يكون من ايجابياتها التعددية الفكرية والسياسية ومن سلبياتها التفتت العرقى أو الطائفى والحروب الأهلية ، ليست ثورة سوفياتية أو شرق أوروبية فقط . كان صوتها عاليا في تلك المنطقة بسبب الحكم الشمولى الزاعق والمسيطر منذ أجيال . ولكنها ثورة عالمية بكافة المقاييس . وبما كان صداها سلبيا في ما يجرى في الصومال ، ولكنه لم يكن كذلك في إثيوبيا وأرتيريا واليمن . ربما كان صداها سلبيا في يوغسلافيا ، ولكنه ليس كذلك في الأرجنتين وبيرو والسلفادور . ربما كان صداها سلبيا في الصين (مذبحه الميدان السماوى)

الثقافة العربية والمتغيرات العالمية

عقدين فقط من الزمان ، فقد عاش الغرب منذ عصر التنوير في القرن الثامن عشر حتى صعود أول إنسان إلى القمر باعتباره مركز الكون ، يتحدث باسم الإنسانية كلها ، فهو القيمة والمعيار ، لأنه صاحب « القوة » و « المعرفة » لم يؤثر على هذا التصور قيام الثورة العاكسة في روسيا عام ١٩١٧ ولا قيام حلف وارسو عام ١٩٤٥ فقد اعتبرت الماركسية دائما جزءا لا يتجزأ من التراث الغربي . بل إن ماركس وأنفلز لم ينجوا من ضغط « المركزية الغربية » في تحليل أوضاع المستعمرات كالهند والجزائر فاعتبرا الاستعمار على نحو من الأنحاء عملا حضاريا .

وبالطبع ، كانت المفارقة كامنة في التناقض بين الاحتفال بالخصوصية الغربية (الأوروبية أساسا ، منذ عصر النهضة إلى الثورة الفرنسية) وفترض قبولها للتعميم . وكانت المفارقة الثانية هي التناقض بين النزعة « الإنسانية » وترجمتها القانونية ميثاق حقوق الإنسان ، وبين وهم « الإنسان الأبيض » بأنه إنسان عموما . وكانت المفارقة الثالثة هي دعم الاستعمار الغربي للتخلف وتغييب الديمقراطية في المستعمرات . هذه المفارقات الثلاث تشكل الجذر العنصري البعيد للأفكار الأساسية في ثقافة المركزية الغربية : التفوق ، النموذج ، الهيمنة ، وهي الثقافة التي ساندتها القوة والمعرفة ، فالاستعمارية التي عرفتها كشوف العلوم الطبيعية والاقتصادية ومناهج

الحضارات . وسوف تتدخل ضرورات الطبيعة في حماية الشمال من احتكار التقدم ولانقضاء الحضارة . وسوف تتدخل سلطة المعرفة لحماية الجنوب من رؤاه الثابتة الساكنة الجامدة إذا شاء الاقلا من الانقراض وحتى لا يتحول شعوبه إلى عبيد العصر الجديد .

هذه أهم عناصر الولادة الجديدة للعالم ، فكيف تتشكل صورته عند العرب المعاصرين ؟

(٦)

« ثمة وهي متزايدة بأن الثقافات الأخرى ، الثقافات غير الأوروبية غير الغربية ، يجب أن تقابل بطريق أخرى غير الغزو أو الاخضاع كما قال بول ريكور منذ أكثر من عشرين عاماً ، وبأن الانبهار الشبقي والجمالي بـ (الشرق) و (البدائي) وهو شديد البروز في الثقافة الغربية - بما في ذلك الحداثة - ينطوي على إشكالية عميقة . هذا الوعي سيكون عليه أن يترجم نفسه إلى نمط جديد من العمل الثقافي مختلف عن عمل المثقف الحداثي الذي كان يتحدث في شكل نمط يلقه على حافة الزمن القاطعة وبإستطاعته التحدث باسم الآخرين « بهذه الكلمات كان أندرياس هويسن يختتم مقالته عما بعد الحداثة (المترجمة في مجلة القاهرة عدد مارس ، آذار ١٩٩٣) .

وهي كلمات ، كان من الصعب التأكيد عليها بهذا الوضوح من قبل

ولكنه ليس كذلك في كمبوديا . وربما كان الصراع بشأنها ضاريا في إنغولا وجنوب أفريقيا ، ولكنه ليس كذلك في إسبانيا والبرتغال .

هناك أفكار أساسية انتهت كفكرة الحزب الواحد أو القائد ، وأضحت التعددية من البديهيات الجديدة . ولم تعد حقوق الإنسان مجرد مبدأ أخلاقي بل ضرورة تفرضها العلاقات الدولية المتشابكة المصالح والغايات . ولم تعد الديمقراطية موقفا طبقياً بل كسب إنساني لجميع الطبقات ، فهي النظام السياسي المعبر عن تعدد المصالح . وعلى النقيض تماما من الوهم الشائع بأن الليبرالية انتصرت على الشمولية ، فإن ثورة الاتصال والمعلومات سوف تغير عاجلا أم آجلا من المفومات الراهنة لليبرالية ، فلن تتوقف انعكاسات ثورة الاتصال والمعلومات عند أبواب التعددية الحزبية والفكرية والإعلامية ، بل سيفتحها على مصارعها لمعالجة الثغرات المبررة داخلها . ولن تتوقف الثورة الالكترونية عند أبواب الوفرة الانتاجية والضمان الاجتماعي للعاطلين ، بل سيفتحها على آخرها ليعيد الأبواب الخلفية على البؤس الخفي والعنصرية المعلنه وانعدام التوازن بين القارات الخمس . سوف تتدخل نهاية العصر الامبراطوري للحيلولة دون ولادة امبراطوريات جديدة غير قومية باسم الشركات المتعددة الجنسية . وسوف تتدخل نهاية « النموذج » لاحترام الخصوصيات الثقافية والحوار بين

الثقافة العربية والمنغيرات العالمية

الأيدىولوجى حينذاك ، الشرق والغرب . أحدهما تكشف الجذور العنصرى الرابض فى أعماق المركزية الغربية ، والأخرى تكشف الغطاء الذهبى لحقوق الإنسان وقد كان يحجب باسم الإخاء والمساواة معنى الحرية . ولم يكن احتجاب الحرية إلا الوجه الآخر للعنصرية ، فالنازية والستالينية إذن وجهان لعملة واحدة : هى الإخفاق العمل لمركزية الثقافة الغربية باعتبارها الثقافة « الإنسانية » وه النموذج « القابل للتعميم . لقد وصلت أخيراً القوة بالمعرفة والمعرفة بالقوة إلى نقىض الادعاءات .

لذلك حين نستمتع اليوم إلى هويسن وآخرين يقولون بأن شمة « وعيا متزايداً » فى الغرب بأن « الثقافات الأخرى » تستحق لقاء مغايراً لأساليب الغزو والإخضاع كما كان يقول بول ريكر قبل عقدين ، فلينا نصيف صيحة جاك بيرك فى ذلك الوقت أيضاً « إن ما ندعوه بسوء نية عالمنا ثالثاً لا يحتاج قبل تحليلاتنا لغير المحبة ، فهو ليس كوكبا آخر ، وإنما هو جزء لا يجز أن ينفصل عن خيالاتنا وإنسانيتنا » . وفى ذلك الوقت أيضاً كتب غارودى سلسلة مصاضراته فى جامعة طهران تحت عنوان « حوار الحضارات » .. فبالرغم من إجهاض حركة ١٩٦٨ العالمية إلا أن دلالتها لم تغب عن العقل الجمعى للغرب . كما أن مغزاهما الاجتماعى الكونى لم يكن بعيداً جداً عن أسس الخلل الهيكلى فى المركزية الغربية . لذلك

الثانية من خصوصها وإنصافها عنوان السلفية . ومحت الثالثة نفسها عنوان النهضة .

كانت جميعها ولا تزال أطروحات عصر « التخلف » ، وثقافة رد الفعل على « التقدم » . وغابت الرؤية النقدية للأخر ، بل شاركته التجاهل - غير المبرر فى حالنا - للسياق التاريخى هنا وهناك ، والاعتراف بالخصوصيات الثقافية ، وفرض ما هو قابل للتعميم وما لا يقبل سوى التخصيص . هكذا لم نبدع - منذ ابن خلدون - تنظيراً لفهم الحضارة والتقدم والتخلف . ولم نتخذ

من الحوار النقدى مع الآخر أو مع الذات منهجاً فى بناء الحاضر واستكشاف المستقبل ، بل اتخذنا - على اختلاف أطروحاتنا - أسلوباً ذراعياً يفيد اللحظة العابرة والمصلحة الآنية . وتلك كانت جرثومة السقوط التى توالدت وتكاثرت وقاطعت النهضة كماً قامت لها قائمة . وبقيت « مركزية العرب » تهيم على ثقافة رد الفعل التى هى ثقافتنا باختلاف أطروحاتها . وللهيمية أشكالها المتعددة سواء بالاحتواء أو بالإبعاد أو بضبط الإيقاع . وهى الأشكال التى يمكن العثور عليها فى مكونات صورتنا عن العالم أو صورتنا لذاتنا ، أى فى بنيات ثقافتنا المعاصرة .

ولكن الخلل الهيكلى فى البنية الأساسية لثقافة المركزية الغربية تعرض لفرض مثير فى موطنه الأصلى على أثر هزتين تاريخيتين هما النازية والستالينية . وهما يمثلان ، بالمصطلح

التحديث ، دعمت فى صورة مباشرة الجذور العنصرية لثقافة المركزية الغربية . وهى الجذور التى لم تر فى « الآخر » إلا نسخة أو صدى أو تابعاً . بل أن فكرة الآخر ذاتها كانت ثمرة هذه الثقافة الفوقية المتعالية : بالنظر فى تجاهل أو استخفاف أو ازدراء إلى الثقافات الأخرى والخصوصيات الحضارية للشعوب غير الأوروبية ، غير الغربية وإعمال السياق التاريخى لفهم مشكلاتها ، وتجنب رؤيتها أو العجز عن رؤيتها كجزء لا يتجزأ من « الإنسانية » وه العالم .

هذا الخلل الهيكلى فى البنية الأساسية لثقافة المركزية الغربية لم يشكل تحدياً معرفياً لدى النخبة العربية الإسلامية خلال الفترة التى سميت بفجر النهضة العربية الحديثة . وإنما

تم اختزاله فى ثلاثة مظاهر : الأولى هو التحدى التكنولوجى ، والثانى هو التحدى السياسى ، والثالث هو التحدى الدينى . وكانت الاستجابة لهذه التحديات فى ثلاث أطروحات أيضاً : الاندماج الكامل فى « النموذج » الغربى باعتباره « أرقى » ما توصلت إليه « الإنسانية » أى التوقيع دون قيد أو شرط على مركزية الثقافة الغربية . وكان هناك نقىض هذه الأطروحة باللجوء الحضارى إلى السلف الصالح . وكان هناك التوفيق بين القيم العامة فى التراث والقيم العامة فى الحضارة الوافدة . واتخذت الأطروحة الأولى من خصومها عنوان التغريب ، واتخذت

الثقافة العربية والمتغيرات العالمية

ومنتجات التكنولوجيا ، فالتعددية التي انطلقت من شبكة الإتصال وإنتاج المعلومات ، هي ذاتها المؤهلة لإلغاء التبسيط الثنائي غير المقصور عا الثنائية القطبية . وهنا نلتقي بالنقد العميق لموجة ما بعد الحداثة ، فانتهاج النموذج يجذره الممتد في أرض « التقدم » - المركزية الغربية - لا ينهي فكرة « التماثل » وحدها ، وإنما أيضاً أفكار التماثل والتشابه . لذلك تعدو عمارة ما بعد الحداثة القائمة على أساس البؤسكات الضخمة والمساحات الوظيفية المتماثلة أحد أشكال القبح والقبح والمساواة الوهمية . كما أن الهجبات السريعة التي كانت في مرحلة الحداثة (خاصة الستينيات) تلبي احتياجات الحركة الشابة في التمرد على الزمان والمكان أضحت شكلاً من أشكال الاستهلاك المسترخي المستسلم لقوانين الإنتاج الهامش .

وبانتهاج التماثل الكاريكاتيري الذي يحتم السفس ، والتماثل الذي يرادف انهيار الصورة بالأصل والتشابه الذي يعنى الأزدواجية بين الوجه والقناع تنتهى الثنائية لمصلحة التعدد أيضاً الوحدانية لمصلحة التشابك . ويبدأ التكامل المفتوح بين المختلف والمغاير واللا منسجم . بل إن الاستقطابات (المنطقية) للتناظر والتنازى والنقاطع والتقابل في الرياضة والفيزياء والاقتصاد والفن سوف تتفلى عن مواقعها الراسخة في الإحصاء والقياس

، المنطلون الجينز وانتفاضة ١٩٦٨ آخر الكلام . ولم تكن الحداثة قد استطاعت أن تهزم الركن الركين : مركزية الثقافة الغربية . ومن هذه النقطة بدأ الحوار الطويل بين الحداثة وما بعدها . وهو حوار مركب على المستويات كافة : اقتصادية وسياسية وثقافية ، في العلوم والكشف والمجتمع والإنتاج والاستهلاك والعلاقات الشخصية والدولية . وليس ما يجرى حوالينا الآن إلا بداية التغيير النوعي لتراكبات العامين الماضيين : إن صورة العالم كله تتغير ، وفي القلب منها « مركزية الغرب » التي تتراجع أمام اللامركزية العالمية . لذلك من الخطأ الفادح تبسيط الأمور الذي يؤدي إلى الإخلال الشديد في وصف ما جرى بأن الحرب الباردة انتهت باختفاء الاتحاد السوفييتي وأنفراد الولايات المتحدة بالسيطرة على العالم كقوة عظمى وحيدة .

هذه القشرة السياسية إلى جانب موجات العنف العنصري ليست أكثر من تقلصات الولادة الجديدة للعالم ، لا يجب أن تخفى لب اللباب . وهو أن اللامركزية العالمية ، بل واللامركزيات الإقليمية والمحلية ، هي الثمرة الشرعية لمرحلة السيولة الكونية التي نشهدها . وليس إنتهاء الأطروحة السوفييتية حول فكرة « النموذج » إلا تجسيداً نوعياً لإنتهاء الأطروحة الغربية الشاملة حول فكرة « المركزية » . وبانتهاجها تخففى من الفكر الإنساني أطروحة الثنائية التي تجاوزتها فلسفة العلم

بدأ الحوار الطويل والذي لم ينته بعد منذ بداية السبعينيات وحتى الآن حول الحداثة وما بعدها .

وإذا كان أجداد الحداثة الغربية ينتمون إلى أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، بتمردهم على « عقل » القرن الثامن عشر وه تنويره ، فإن الهربين العالميتين الأولى والثانية كانتا الأب والأم للحداثة المعاصرة من الوجودية إلى البنيوية مروراً بما سُمي في الآداب والفنون بمدرسة العيث أو المحال أو اللا معقول : التجريد والتشوي والكولاج والثقافة المضادة ، وفي طليعتها العمارة الحديثة . وأياً كانت الانتماءات السياسية المطلقة ، فقد كان أينشتين وفرويد وأزبافا وندوت ، س . اليوت وبيكاسو وكافكا وبريست هم الذين قلبوا القرن التاسع عشر الأوروبي على قفاه حين غيروا رأساً على عقب مفاهيم الزمان والمكان والذات والموضوع والجسد والنفس . حرثوا الأرض أمام « الحداثة » . وكانت العمارة الصق الأجسام الميتة بالأجساد الحية رائدة التغيير : نحو النسبية والغموض والفانتازيا والحس الفاسح الخفى تحت سطح العادى والمألوف .

زُلزلت الحداثة أركان عالم أصبح « قديماً » . وقالت أن أحداً لا يستطيع أن يتكلم باسم آخر ، ومن البلاء أن يتكلم باسم الإنسانية . هذا إذا كان في مقدور أحد أن يتكلم أصلاً . وكانت موسيقى الروك وقصصات الخنافس

الثقافة العربية والمتغيرات العالمية

والتفاعل والتعليل والغائية والأدوات الإجرائية لمصلحة التدفق المعلوماتي واكتشافات الانساق المتداخلة والقيم غير المتوقعة جغرافياً أو طبيعياً .

وهذا كله يطرح أمامنا نحن العرب المعاصرين ما يشبه المفارقة : أننا نملك العالم الذى يملكه الآخرون أيضاً . ومن ثم يجب أن نفرق بين ما يجب أن « نعرفه » عن العالم ، وما يمكن أن ن فكر به وبنا فى هذا الجزء من العالم .

(٧)

« الأفراح والمآتم هما المناخ الأنسب للبصيص » ، كان يقول تشارلز ديكنز مضيقاً « فى الكوارث والمفاسات السعيدة يترك الناس غالباً أبواب بيوتهم مفتوحة » . وإذا كانت هذه العبارة البسيطة تصدق على المشاهد الروائية المليئة بالأعاصير والزلازل والانفجارات ، فإنها بالرغم من بساطتها تكسب مصداقيتها أيضاً من المخاض العسير الذى يشهده العالم فى الوقت الحاضر . ذلك أنه وإن كانت السياسة لم تقارق الانتهازية أبداً ، فإن السيولة الكونية الراهنة تتجاوز السياسة العملية إلى الفكر الذى يشارك فى صياغتها .. حيث لا تبدو « الانتهازية » مصطلحاً أخلاقياً أو سياسياً فحسب ، وإنما إحدى آليات التفكير فى حالة السيولة التى تحاصر العالم من داخله . وكما قال دوستويفسكى « إذا لم يكن الله موجوداً

فكل شيء مباح » فهكذا تفرز اللحظة السائلة خصوصيتها فى غياب الضوابط والمعايير البديلة للموازين القديمة .

والشواهد لا تنتقصنا فى اكتشاف الكم الهائل من المتناقضات « السائلة » ، أن ما نحيا فيه يشبه الفوضى ، وهناك بالطبع من يحاول تقنين هذه الفوضى لحسابه . ليس المقصود تحويل الفوضى إلى حالة دائمة ، فهى بطبيعتها حالة عابرة . ولكن هناك من يعمل على جنئ الأرياح المكنة وتجنب الشوائب المحتملة . وهذا طبيعى أو بشرى ، ولكنه على صعيد « الكون » أو « المستقبل » ليس كذلك . انه أقرب إلى المداخلعة التى تستيق الوعود . والمقابل لهذه « الانتهازية » هو المشروع الكونى الذى ينظم ولادة العالم الجديد حتى يصبح نظاماً عالمياً . المشروع فى مواجهة الغياب المؤقت للقانون ، أو فى مواجهة القوانين الخاصة المفصلة على قياس اللحظة العابرة . أعنى أخيراً قوانين الغابة القائمة على اقتناص الظروف للمصلحة الضيقة المباشرة ، قوانين كل يوم بيومه . أنا والآخرون إلى الجحيم .

ولكن الجحيم ، على هذا النحو ، لن يكون مستقراً للآخرين وهدمهم ، فالآليات الذاتية لولادة العالم الجديد ، لن تسمح بانبعاجات معزولة للكرة الأرضية . لن تسمح ببقعة هنا ورقعة هناك تعاني من ويلات الضعف والهبوط والتخلف ، ذلك أن عدوى الضعف سوف تعرف طريقها إلى التسريع إلى

الانتشار . وليس مرض الإيدز إلا صورة فجأة مباشرة لهذا الواقع الجديد . ولن يكون الحل فى هذه الحال إلا أحد أمرين ، إما القيام بمذبحة عالمية جديدة من جانب الأقوياء كمذبحة « اكتشاف أمريكا » ضد الهنود الحمر ، أو كمذبحة إسرائيل ضد الفلسطينيين . أى أن هذا الحل هو الفاشية الكونية ، أين منها الحربين العالميتين . وهى الفاشية التى يحترق فى أتونها الضعفاء فالأقل ضعفاً فالأقل قوة

حتى لا يبقى فى القمة سوى صفوة الأقوياء الذين يسارعون إلى تصفية أنفسهم فيما يمكن تسميته بنهاية العالم . والعكس أيضاً صحيح حين يبدأ الضعفاء (الفقراء والمتخلفون حتى ولو كانوا من « الأغنياء ») بالانتحار الجماعى أى بتصفية بعضهم بعضاً على أراضيهم المحلية فى حروب وهمية بين الأعراق والمذاهب والطوائف ، أو فى الامتناع الطوعى والاضطرارى عن كسر أطواق التخلف والانتساب إلى العالم الجديد . وإن يكون الأقوياء من المتسرعين فهى فرصتهم الذهبية لإنقاذ اللهب المستعر بين الضعفاء بعوامل القوة الوهمية (السلاح وتكنولوجيا الاستهلاك ..

إلخ) .. غير أن « انقراض الضعفاء » - والانفجار السكاني من مظاهره وليس من أساليب المقاومة - لن يكون نهاية الكون ، فالاختلال بين الانقراض فى جانب و « الازدهار » فى جانب الآخر ، سوف يعثر على مكان

دولار - وهو عكس الشائع تماماً . فالأزمة الطاحنة داخل الرأسمالية أكبر كارتية من قياسها بالعلاقة بين الشمال والجنوب . هذه الحرب الصامتة حتى الآن داخل العالم المتقدم ستكون أكثر دويماً حين لا يعود الإنتاج بحساسة إلى مئات الملايين من البشر وتتجاوز البطالة أرقامها الراهنة التي تتعاظم يوماً فيوماً إلى أرقام فلكية . وهذه الحرب بين وفرة بلا حدود وارتفاع بلا حدود للأسعار وبطالة بلا حدود ، هي النتيجة المتوقعة لما ندعوه بالدمار الذاتي للرأسمالية .

وليس معنى ذلك أن ندعو إلى وقف التقدم التكنولوجي لأنها دعوة مستحيلة ، فسلطة المعرفة لا تملك المفهوم التقليدي للإرادة ، حتى إذا أرادت . وهو أحد المفاهيم التي تبدلت ضمن التبدلات التي تجري في حالة السيولة الكونية بدءاً من قوى الإنتاج ووسائله وانتهاء بقيمه وعلاقاته . وعن ثم فالمجتمع نفسه في حالة « تحول » راديكالي من عصر إلى آخر ، لن تغيد معه المقولات الاشتراكية المعروفة بتنبؤاتها المختلفة ، ولا الأطروحات الليبرالية السائدة .

وإذا كان الانهيار الذاتي للاشتراكية والدمار الذاتي للرأسمالية يصوغان المؤشرات المأسوية إلى غناء العالم بغير حرب نووية وإنما عبر الغاشية الكونية ، فإن الفوضى العالمية الراهنة تملك مقومات البديل الأقل بأساً ، وهو المشروع الإنساني لضارة جديدة . وهو المشروع الذي يسابق المصير

الذاتي ، حين يخرج إلى هامش المجتمع طبقات وفئات كانت إلى وقت قريب في قمته . ويتغير شكل الملكية لأدوات إنتاج المعرفة ، ومضمون هذه الملكية أيضاً لم يعد الخطر جاثماً على العمال - بالمعنى التقليدي لقوة العمل - وهدمهم . وإنما يمتد الخطر إلى العمل الذهني ذاته الذي كان طاقته العملية والخلاقة قد تعادلت مع قوى العمل التقليدي في الولايات المتحدة ، فلم تعد هناك فعلياً « طبقة عاملة » بالتعريف الماركسي القديم ، ولا أيضاً « الكتلة التاريخية » التي تحدث عنها جرامش . فالتحول الذي أصاب قوى الإنتاج ووسائله أصاب أيضاً مفاهيم « الطبقة » ودورها في الإنتاج والاستهلاك .

ولم يبدأ التدمير الذاتي للرأسمالية بما كنا نشهده من إفلاس المؤسسات الصغيرة لمصلحة الاحتكارات الكبرى ، وإنما بإفلاس المؤسسات الكبرى لمصلحة الشركات العابرة للقارات على حساب الاحتكارات القومية . ولم يعد تصدير رأس المال المالي واردة في العصر الجديد ، لأن التقدم الذاتي للتكنولوجيا لا يحتاج إلى هذا التصدير لمصلحة تصدير منتجات التكنولوجيا ذاتها سواء إلى الأقطار المسماة تقليدياً بالتقدمة أو المسماة تقليدياً كذلك بالمتخلفة . على ذلك بلغت مديونية العالم أكثر من الثلاثين ترليوناً من الدولارات ، تمثل مديونية الولايات المتحدة أكثر من ثلثها . بينما لا تصل مديونية ما كان يسمى بالعالم الثالث إلى ١,٧ ترليون

الضعف داخل الأقوياء (بين أهل القعة وسكان القاع وبين الأصول العرقية للمناطق وبين الدولة والمفيا وبين المراكز وأحزمة البؤس وبين المواطنين والمهاجرين .. إلخ) . ومن ثم سوف تنتقل البؤر الساخنة إلى بلاد الأقوياء (كأحداث لوس انجلوس وتعاطف عمليات الجيش السري الأيرلندي والأحداث العنصرية في ألمانيا وتفجيرات المفيا الإيطالية والباسك في أسبانيا ، بالإضافة إلى نزعات الاستقلال العرقية في اسكتلندا وكورسيكا .. إلخ) . أو ينتقل الأقوياء إلى بلاد الضعفاء في تكذيب تاريخي لقولة إن فيتنام آخر الحروب كما حدث في حرب الخليج وحرب الصومال جنباً إلى جنب مع العجز الدموي في البوسنة والهرسك وفلسطين وأنجولا .

وليست هذه كلها وبغيرها أكثر من برقولة أولية للجحيم الممكن في ظل الغاشية الكونية المجتمعة إذا تبادت انتهازية « اللحظة السائلة » في استقامتها لفترة زمنية طويلة . ذلك أن التقدم الذاتي للعلم والتكنولوجيا هو نفسه الذي يمكن أن يؤدي نظرياً إلى التدمير الذاتي للرأسمالية فيما لو ظلت « رأسمالية بلاغية » ، فاحتكار سلطة المعرفة قد انتقل بالفعل من أيدي شريحة متميزة إلى شريحة أضيق وأكثر تميزاً وسوف يستمر هذا الانتقال بموجب « التقدم الذاتي » إلى شرائح أكثر ضيقاً وتميزاً إلى مالا نهاية ، بحيث تصل الأمور تلقائياً إلى « التدمير

الثقافة العربية والمتغيرات العالمية

التدميرى في وقت واحد ، وبالأدوات ذاتها ، دون الحاجة إلى الآليات الدمرة .

لذلك كانت نقطة الانطلاق في المشروع الإنسانى هي التغلب التدريجى على القوض العالمية والتركيز على الغائية الحضارية بدلاً من التسليم للتقدم العلمى التكنولوجى ، أى توظيف هذا التقدم في إطار برنامج كونى من الغائيات . وهكذا فالتركيز على تطوير برامج التعلم في الولايات المتحدة واليابان وغرب أوروبا في مقدمة الهجوم التى تضغط على مراكز صنع القرار . كذلك تطوير مفهوم الإعلام الذى دخل مراحل هامة من اللامركزية والبيث النوعى ، وكان قد تجاوز مرحلة « الخصخصة » إلى الملكية الجماعية البعيدة طبعاً عن إدارة الدولة ، بل إن الدولة تدعم القنوات والمحطات الخاصة والنوعية . وأخيراً فبالرغم من ازدهار المؤسسات العلمية والتكنولوجية على حساب العلوم الإنسانية في الجامعات ومراكز البحوث والفنون الإبداعية ، إلا أن العناية القصوى بالذاكرة الجماعية للامة تتطور نحو أساق غير مسبقة بفضل الخدمة التكنولوجية المتاحة صوتاً وصورة وذاكرات الكترونية .

هذا المثلث البرنامجى يشحن الأجيال الجديدة بغايات تجاوزت المفاهيم التقليدية للسلام والرخاء والحرية ، إلى مفاهيم أكثر راديكالية « عالية العالم » و « وحدة الكون -

أو الأكوان » و « وحدة الحضارة » و « تكامل الإبداع الإنسانى » و « مصر الكرة الأرضية » . اننى انقل هذه العناوين من برامج واقعية تفرعت عنها علوم إنسانية جديدة وكشوف اجتماعية وانشروبولوجية جديدة وتنظيرات اقتصادية وأفكار غير مطروقة سواء في النظرية السياسية أو النظرية الجمالية .

هذا الاتجاه برعته ينطلق بعد الغائية من وسيلة رئيسية هي ديموقراطية المعرفة : تعدد وسائل إنتاجها وأساليب استهلاكها . وهي عملية صراعية وليست قضية مسلماً بها ، فسلطة المعرفة التى غيّرت من شكل الملكية ومعضونها وبالتالي قوام المجتمعات وما يسمى بالآليات السعادية (= والمقصود هو الحياة) أضحت تدريجياً بأيدي العلماء وصفوة المديرين . وهم شريحة لا تتميز بالسمات التى كانت وما تزال لعتاة الراسمالين . ومن ثم فليست « السياسة » بمدلولها المباشر هي المنظور السائد على رؤاهم . لقد أمسوا « سلاطين » المعرفة الجديدة . والسلطنة في منظورهم لا ترادف الهيمنة على العالم ، حتى وأن غدت المعرفة رأس المال في العصر الجديد . ليست السيطرة على الطبيعة ولا على الإنسان هي غاية سلطة المعرفة ، وليست أيضاً البيوتوبيا العلمية التى حلم بها ويلز ، وتوماس مور في الزمن القديم . وإنما تجنيد المعرفة للمزيد منها والمزيد من « الحياة » في وقت واحد . ولكن من ينتج المعرفة هو

الذى سيزيد منها ومن الحياة ، وليس من يستهلكها . أى أن إنتاج المعرفة شيء ، وتحصيلها شيء آخر . لذلك فإن ديمقراطية المعرفة مقصورة على التحصيل ، ولا علاقة لها بعملية الإنتاج (من حيث أدواته وكشوف وتطبيقاته) . والنقطة الثانية هي أن سلطة المعرفة أن تتداخل ، كما تشاء ، في حذف المعوقات التى تحول دون إنتاج أو تطبيق المعرفة باتساع الكرة الأرضية (جغرافياً واقتصادياً وسياسياً وفكرياً كذلك) . وهذا هو المصدر البعيد لمفاهيم الأمن والسيدة الجديدة جنباً إلى جنب مع الخصوصية الثقافية .

وبالطبع هناك ضحايا وتضحيات جسيمة لمن يشارك بالإنتاج والاستهلاك في معرفة العصر . إن معجماً جديداً لهذه المعرفة هو قيد الإعداد على أرض الواقع وعبر العلوم الإنسانية في حوار تاريخى لم يشهده عصر من قبل . ومن شأن هذا المعجم أن يستبدل لغة جديدة سادت امداً طويلاً من الزمن واستقرت في العقول والقلوب ، ومن ثم فعلى انتزاعها لا تقل قسوة عن جراحات زرع القلب . ولكنها قسوة روحية تمارس على شعوب وأمم قدّر لها أن تحيا وتموت في مفترق استثنائى للتاريخ . وإذا كانت « كتلة عدم الانحياز » و « الحياذ الإيجابى » قد رحلت في ذمة الحرب الباردة وفي رحاب العالم الثنائى القطبية ، فإن مصطلحات « حركة التحرر الوطنى » أو « العالم الثالث » قد آزّفت بالرحيل ، وبرفقتها على الأرجح

مفردات الاستعمار القديم والجديد والإمبريالية وصراع الطبقات والأممية ، بوليتياري كانت أو دينية أو غيرها .

غير أن البشرية المعاصرة بأكملها الآن تجتاز أدق المراحل وأعدها على الإطلاق ، مرحلة الفوضى المخيفة التي لا تشكل نظاماً علمياً جديداً . إنها اللحظة السائلة التي تفرض ثمناً باهظاً للمسبور من الحجم إلى المظهر . وهي اللحظة الفاصلة بين الفاشية الكونية والمشروع الإنساني العالمي لحضارة جديدة . وهي لحظة انتهازية في الصميم وتزدوج فيها المعايير وتختلط أرباح الاعراق والحدود والطوائف وتلفس العنصرية وتعلو تشنجات الإرهاب . لقد انتهت مركزية الغرب ، وليس فحسب العصر الثنائي القطبية . هذا التعبير الأخير مجرد قشرة سياسية يوجب وهما أننا في العصر الأحادي القطبية . وليس هذا صحيحاً إلا بقدر ما هو جزء من نفايات السبيلة الكونية . وهي السبيلة التي يتصارع تحت سطحها احتمالان للفاشية الأعظم والمشروع الأعظم لحضارة جديدة . وليس انتهاء مركزية الغرب إلا مدخلاً لهذا المشروع : تعددية السياقات لإنسانية واحدة ، وحقوق « الإنسان » وكل إنسان .

(٨)

كما شارح علوم وفلسفات عصر النهضة الأوروبية على أرسطو

وانتراضه الرئيسي بأن الأرض مركز الكون ، كذلك ثور سيولة الكون - أو الاكون - الراهنة على افتراض العصر الحديث الأوروبي بأن الغرب مركز الحضارة الحديثة .

ولكن هذا لا يعنى أن هناك قراراً غربياً طوعياً بالتنازل عن المركزية الغربية . وإنما يعنى أن هذا « القرار » هو أحد تجليات العصر الجديد ، وعماده ثورة الاتصال والمعلومات . وإذا كان الغرب الصناعي المتطور كترتوتيا قد استطاع برصيده من رأس المال القديم (التكنولوجيا والخامات وقوة العمل) وبرصيده من رأس المال الجديد (المعرفة) أن يبادر إلى احتواء ثورة المعلومات والاتصال بتأسيس قاعدة إنتاجية صابرة للقرارات والجنسيات ، فإن المعادلة الجديدة التي تزداد تغلغلاً في بنية الولادة الجديدة للعالم هي : النمو الذاتي للثورة الإلكترونية كما وكيفا (مع ملاحظة التغير المثير للكم والكيف في الفيزياء الحديثة) ، والتلازم المطرد لهذا النمو في البنية الاجتماعية : الوفرة في الإنتاج بمواجهة البطالة .

وهي المعادلة التي ألغت عملياً التوازنات بين العمل البدوى والعمل الذهني وبين القرية والمدينة وبين الضمان الاجتماعي والفقير . وعلى سبيل المثال كان الوضع في الماضي القريب أن يضغط العمال لزيادة الأجور . أما الوضع الراهن فإن صاحب العمل يجرى استفتاء بين العمال لتخفيض الأجور أو الفصل الاقتصادي من العمل أو إعلان

الإفلاس . وتأتى النتيجة بأغلبية ساحقة تؤيد تخفيض الأجور ، إن بعض وقت طويل إذن ، أمام تزايد الوفرة والبطالة معاً ، ألا يصبح الاختيار ضرورة حياة - للحضارة - أو موتها : أما تقليل ساعات العمل إلى الحد الأدنى الذى تستوعبه الثورة الإلكترونية وإتاحة الفرصة للإبقاء على العمل كقيمة إنسانية جبا إلى جنب مع استثمار الزمن الفائض على الحاجة في الغايات الإنسانية والمتعة الإبداعية للبشر وأما الاحتكار المتزايد لسلطة المعرفة من جانب قلة قليلة من العلماء والمديرين أصحاب رأس المال الجديد . وهو اختصار بين الدمار والعمار . وهو حقيقة ؟ إبداع لإنسانية جديدة ونظام اجتماعى جديد لا علاقة له بالسميات القديمة . أو الغناء .

الجزء الآخر من المعادلة المطروحة الآن بلحاح على أكبر ادمغة العالم هو العلاقة بين ما كان يسمى بالشمال والجنوب ، أى بين الفقراء والأغنياء . وكما أن « الضمان الاجتماعى » في عالم الأغنياء لن يعود صالحاً لرتق الثوب الاجتماعى المنقوب وتزداد ثقوبه اتساعاً يوم بعد يوم ، كذلك المساعدات والديون من المتقدمين للمتخلفين لن تصلح في المستقبل القريب لرتق الثوب العالمى . عالمية العالم الجديد والجديدة ليست شعاراً أو شعراً أو شعوراً . وإنما هي واقع كوني يتشكل دونه العدم .

ليس في الأرحم حتمية من أى نوع ، ولكن النمو الذاتى للثورة الإلكترونية هو الذى

لا تكون .

والمؤشر الرئيسى فى هذا السياق أننا جزء من العالم وإسنا فى مواجهته . إن صورة الذات منفصلة عن صورة العالم فى ثقافتنا المعاصرة . والانفصال يختلف عن الاستقلال . والاستقلال لا يخاصم الوحدة البشرية ، بل يحمل التكامل فى صلبه . وهناك ثلاثة حواجز أساسية تدعم الانفصال وتدعو للمواجهة من صنعنا . وهو الانفصال الذى يربح به الغرب الإمبراطورى والغرب المركزى بدءاً من الاستعمار القديم والجديد إلى الأحادية القطبية . هذا الغرب كان وما يزال يستفيد من « الانفصال » الذى يدعو إليه العرب وغيرهم فى العالم الثالث . انه يجد فى « المواجهة » التى يشدد عليها الفقراء والمتخلفون والمقهرون حجة الجاهزة فى مقاومة التغيير والتشبيث بأهذاب المركزية والخيال الإمبراطورى . لذلك ، فهذا الغرب يلتقى مع غلاة المحافظين فى بلادنا ممن يرون أننا عالم وحدها ، منفصلون عن العالم الأكبر ، بل إننا فى مواجهة هذا العالم بالفعل أوبالإمكان .

تلك هى مقومات الصورة الماضوية عن الذات والعالم فى ثقافتنا : الذكريات من سقوط الأندلس إلى سقوط فلسطين ، ثم الإيديولوجيات السلفية بأنواعها القومية والإشتراكية والدينية ، وأخيراً - وربما كانت أولاً ، البنيتات الاجتماعية المختلفة عن رواسب عصر الانحطاط بدءاً من العائلة البطريركية والمجتمع الأبوى والنسق التكرورى

يفرض هذه العالمية الجديدة : ليس بتحويل العالم الفقير إلى سوق للاستعمار ونقل التكنولوجيا والتنمية ، وما يتطلبه ذلك من مساعدات وديون . وإنما « عالمية العالم » سوف توسع من القاعدة الإنتاجية - وليس الاستثمارية - لشورة الاتصال والمعلومات ، بحيث لا تعود المعرفة احتكاراً للقلة ولا يعود إنتاجها امتيازاً جغرافياً . ويتحول العالم بأكمله ، وليس الشركات المتعددة الجنسية الراهنة ، إلى شركة كبرى ، بل شركات لا مركزية تتبادل المصالح والغايات الجزئية فالكلفة . هكذا يصبح عادلا اختفاء « العالم الثالث » كأطروحة اقتصادية سياسية ، كما اختفى العباد الإيجابى وعدم الإنحياز والتصدد الوطنى . انه الاختفاء للظهور كجزء لا ينفصل عن العالم . وهو الاختفاء الذى يضحى بالمفاهيم التقليدية للسيادة الإقليمية والأمن الوطنى لمصلحة السلام العالمى - حقاً - والرخاء الشامل للبشرية . أما إذا كانت للتضحية من أجل الهيمنة المستجدة ، فإن الأمرين يعدو أكثر وأقل من الفاشية الكونية بإفناء الفقراء والضعفاء والمتخلفين .

وما دامت النهاية المزدوجة لعصر الإمبراطوريات والمركزية الغربية ليست قراراً طوعياً ، فإن إرادة الانتساب إلى العالم الجديد تغزو برنامجاً حضارياً شاملاً لعالمنا العربى والإسلامى حيث يلعب الزمن دور البطولة ، فنحن فى سياق تاريخى عنوانه الأكيد : تكون أو

المهيم وإنهاء بسطوة الأيديولوجية الراسخة على أنماط الفكر وضوابط السلوك . وهذه المكونات « للعصر الذهبى » المتخيل هى التى تشكل قوام الذاكرة الجماعية للأغلبية الساحقة ، فتلقى الواقع الراهن الذى يستحيل « جهاداً » فى الحاضر من أجل مستقبل قريب أو بعيد تعود فيه « سادة العالم » فنحن الآن فى حالة مواجهة من أجل الفتح المقبل والمهاجرون منا إلى أوطان جديدة فى هذا الغرب « = أو العالم » لا يرون أنفسهم ضيوفاً ولا من أهل البلاد ، فشعارهم المكبوت هو « الفتح من الداخل » ، بكل ما ينطوى عليه هذا الشعار السرى من جيتو وانعزال وعدوانية تستفيد منها العنصرية المضادة ، المكبوتة أو الصاعدة .

نحن فى المقابل لسنا نسخة من تاريخ الغرب ، فالعربية لا تشبه القوميات الأوروبية فى نشأتها وتطورها ولكنها تحولت ، بمنطق المواجهة إلى إيديولوجيا بدلا من أن تكون هوية ثقافية لجميع العرب على اختلاف إيديولوجياتهم . هكذا تحولت فى الفكر القومى السائد إلى أطروحة عرقية أقرب إلى الفكر النازى ، أو أطروحة دينية أقرب إلى الفاشية . بينما لا يحتاج الإسلام إلى مقارنات مع المسيحية ولا إلى مقاربات مع الكنيسة ، حيث لا كهنوت ولا رهبنة ولا وسطاة بين الإنسان والله فى الإسلام . وإنما كان للإسلام ، على نقض الروضع فى العرب ، دوره التشاريخى فى وحدة العرب ، وقد تعرض هذا الدور

شوطاً بعيداً في حضارة الاسئلة : ما هي عناصر الولادة الجديدة للعالم ؟ ما هو القابل للتعميم منها ، وما هي العناصر الخاصة غير المقابلة للتعميم ؟ ما هي العناصر التي يمكن أن نضيفها للحضارة الجديدة وتقبل التعميم ؟ وما هي العناصر الأخرى التي تخصنا ولا يجوز فرضها على الآخرين ؟

ليست هناك شروط مسبقة بين أطراف ، لبناء الحضارات . وإنما هناك شرط الإرادة وشرط المعرفة وشرط القدرة على أن تكون جزءاً من هذا العالم ، فالبديل الوحيد لذلك هو الانقراض حتى ولو زادت أعدادنا أضعافاً مضاعفة ، فهذه الزيادة ذاتها قد تكون إحدى وسائل الانقراض .

ومن الواضح الآن ، أمام أي جدول أعمال لحوار حضارى فعال ، أن الثقافة العربية المعاصرة للمتغيرات العالمية الراهنة تعاني من حالتى غيبوية : الأولى هي بمعنى أنها حالة اللامبالاة انعماء الرأسية والافقية في المجتمع ، بمعنى أنها جرشومة داخل البنية الأساسية للثقافة ذاتها وأنها في الوقت نفسه تخرق القوام الاجتماعي بمختلف قواه وقيمه . ومن ثم فالمنفقون أنفسهم ليسوا أكثر من حاشية ملحقه لتبرير اللامبالاة أو تقسيرها . أما الطلائع الداعية للتغيير فإن أصواتها تظل هامشية كزخرف للديمقراطية ، لا أكثر . وهذه الحالة الأولى من الغيبوية هي اللامبالاة لدى المواطنين بالقضايا العامة والمخاطر

القاعدة الإنتاجية للعلم والعالم الجديدين ، الأمر الذي يعني في خاتمة المطاف البقاء أسرى التخلف ونفوذ الآخرين . مهما بلغ بريق الشعارات من جاذبية السلف الصالح أو اغراءات الانفتاح والاستهلاك .

واقع الأمر أننا لسنا بحاجة إلى تبرير العلاقة السوية مع العلم سواء بالذاكرة المشحونة أو بالذاكرة المنطفئة ، فلسنا شعب الله المختار ، ولكننا أمة بين الأمم لها خصوصيتها الحضارية في إطار المساهمة في إنتاج الحضارة الإنسانية . وهذا هو الدرس الأكيد من الحضارة العربية الإسلامية في أوج ازدهارها ليست أغنية من الماضي ترددها بأشواق الحنين ، ولكنها درس في العقلانية والحرية والمنظور التاريخي . حين كانت كذلك شاركت في بناء الحضارة الإنسانية والعالم . لذلك نحن شركاء أصليون في الحضارة الحديثة ، غير أن هذه الشراكة ليست للاستيراد والتصدير أو التقليد أو العداء ، فهذه كلها من دلائل العجز عن المشاركة . وإنما لا بد من مراجعة جذرية للأفكار والقيم التي ترسخت في عصور سابقة فأثمرت هاتين الصورتين المشوهتين - الماوسوية والراهنة - في ثقافتنا المعاصرة .

وليس البديل هو الصورة المستقبلية التي تقطع الجذور بالماضي أو الحاضر ، وإنما البديل هو أصعب وأدق عمليات المعرفة : تركيب معادلة حضارية جديدة ، أي إبداعها .. علينا أن نتقدم

لامتزازات عنيفة في ظل الخلافة العثمانية ، ثم في ظل الاستعمار الغربي الحديث . ومع ذلك فهو دور مستمر يرتبط مع العروبة في هوية حضارية لا تغيب عن بصماتها المسيحية الشرقية . ولكن هذه الذاكرة الأخرى تغيب عن الصورة الراهنة في ثقافتنا المعاصرة حيث يتجرد التاريخ من فحواه ومغزاه معا .

نحن إذن بين خندقين أحدهما يرى الخصوصية هي العالم ماضيه وحاضره ومستقبله فليس من عالم هناك سوى عالمنا القديم الذي يمكن بالجهد أن يبعث حياً ، بصفته العالم المقدس خارج الزمان والمكان . والى خندق الثاني لا يرى لنا أية خصوصية ، وإنما نحن بلا زمان ولا مكان ، فهناك زمان واحد هو زمان الغرب وعالم واحد هو الغرب دون أية تفرقة بين غرب وغرب داخل الغرب بل داخل الأمة الغربية الواحدة .

ولكن هذين الخندقين يلتقيان في نقطتين حاسمتين الأولى هي تكريس مركزية الغرب وتغيب المساهمة في تحويل اللامركزية العالمية إلى واقع . ومن ثم فهما يلتقيان مع غلاة المحافظين والسعصريين في هذا الغرب ، وتخسران - وتخسر معها - دعم النواة الوليدة لعالية العالم المتعدد الروافد الحضارية . والنقطة الثانية - والمرتبطة بالأولى ارتباطاً وثيقاً هي استهلاك تكنولوجيا الحضارة الحديثة دون المشاركة في إنتاجها وإبداع معرفتها . أي الابتعاد كلياً عن المساهمة في بناء

الثقافة العربية والمتغيرات العالمية

التي تهدد في النهاية مصيرهم الخاص . ونظرة دقيقة على قوائم العضوية في الأحزاب أو الهيئات والجماعات والمنديات التي تقاوم من أجل حقوق الإنسان أو الثقافة أو الوحدة الوطنية تدل على غير عناء على أن الصفوة المختارة من العاملين الحقيقيين في هذه الحقول لا يمثلون سوى أنفسهم . كذلك الرصد الأمين لاهتمامات قراء الصحف والمجلات والكتب والإذاعة والتلفزيون تؤكد النتيجة من البوابة الأكثر اتساعاً .. فالإقبال منقطع النظير على السواد الإعلامية المخدرة للعقل والوجدان .

أما الحالة الثانية من الغيبوبة فهي قطاعات لا يستهان بها من المثقفين وقادة الرأي العام من الكتاب وأساتذة الجامعات والمهنيين سواء من أصحاب التاريخ السياسي أو من رجال الأعمال . أو البيروقراطية أو من رجال الأعمال .

والغيبوبة هي التشترق بين طيات « الحرفة » وفقدان الرؤية الأكثر شمولاً ، فهم يفرطون في الاهتمام بالوقائع دون الواقع . ويستسلمون لمشية الظروف العامة « أو » الشروط الموضوعية « باعتبارها أقداراً ومصائر وحميات . وغيرهم من أصحاب الإيديولوجيات ما زالوا أسرى الأوهام التي بددها الواقع بظلمة حوالت الاحلام إلى كوابيس . ولكنهم يفضلون الاستمرار في الحلم بعيدين هم أيضاً كل البعد ، عن الواقع وكوابيسه .

وهناك فريق أعرض يستثمر اهتمام الفريق الأول من أهل الحرفة لتحويل الواقع اللفظ الخشن إلى حلم استهلاكي متاح للقادرين اليوم ، وإن يكونوا كذلك غداً . هذا الفريق من أصحاب الصورة الراهنية يزخرفون الفاترينات الفكرية - كأصحاب الفاترينات الأخرى - بأحدث منجزات التكنولوجيا فتغيب أرض الإنتاج ومصانعه لتتحول إلى سوق للمال سرعان ما تضرب رياح الكساد بأوتاد خيامه (تقول أحدث وثائق البنك الدولي إن ربع سكان مصر يعيشون تحت خط الفقر ، وإن سبعة ملايين منهم في حال أدنى يشرف على المجاعة) .

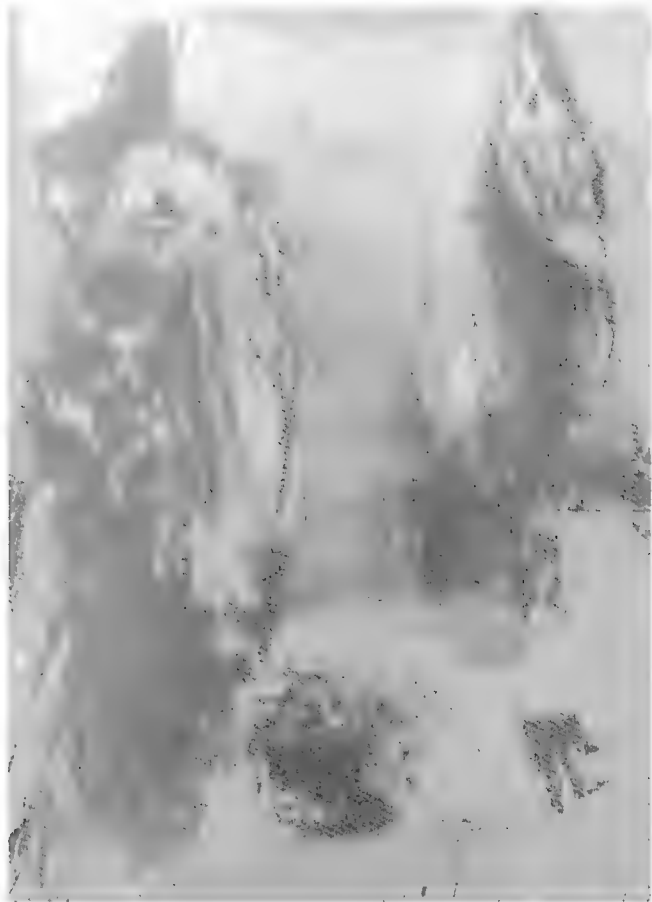
أما الفريق الأكثر اتساعاً وارتقاعاً وعمقاً فهو الذي يستثمر الفريق الثاني من أصحاب الاحلام الضائعة في تجسيم « العصر الذهبي » كملاذ أخير بواسطة العنف .

هذا هو المستقر النهائي لحالتي الغيبوبة ، وحضارة الأسئلة هي التي تفتح ثغرة في جدارها المصمت بالحوار : ليس بين قوى سياسية واجتماعية مجازفة ، ومستعدة و « مكتملة » ، فهذا الاستعداد والاكتمال يعني أن الحوار لن يكون سوى مونولوجات رأسية لا تلتقي . وإذا التقت فهي « تلعب سياسة » ولا تشجع فكراً جديداً . يستلزم قبل أى حوار مراجعة جذرية للافكار وألياتها واستكشاف الجديد بجسارة . وهو أمر أبعد ما يكون عن النقد الذاتي ، ولا علاقة له حتى بتاريخ التجارب . وإنما « العلاقة »

المطلوب لحصنها بأشعة لا تكذب هي بين الافكار والتجارب .

تلك مهمة لا تقوم بها هذه القوى الأقرب إلى التمثيل الكاريكاتوري للتاريخ . وإنما هي مهمة القوى المبدعة والحضارة من أهل « المعرفة » الجديدة ، هؤلاء الذين أفلتوا من غيبوبة الصورة الماضوية وغيبوبة الصورة الراهنية على السواء .

مازلنا الرامن هو الحصار المضروب علينا من الجانبين : حلم العصر الذهبي وحلم الاستهلاك الذهبي ، كلاهما حلم أو وهم يستحيل كابوساً لحظة اللقاء الحى مع الواقع داخلنا وخارجنا . ولا مخرج لنا من هذا المأزق إلا بربادة ثقافة جديدة ، هي ثقافة الأسئلة المرة والحرجة والمكبوتة والكأوية لاعماق الحشايا . ثقافة تدرك حتى النفاق إن كلمات هاملت تفصنا : تكون أو لا تكون . ثقافة تقوض أركان الصورة الماضوية لذاتنا والعالم . والصورة الراهنية ، والصورة المستقبلية الزائقة والزائفة معا .. لنبنى مكاناً لنا تحت شمس العصر ، ونبتعد تدريجياً عن المحير المحتل لابنائنا وأحفادنا ، أن يكونوا عبيد العصر الجديد ■



لوحة للفنان : عزالسوي

المراجعات

- ٨٠ صلاح أحمد إبراهيم، رحيل عصفور أم درمان ، التحرير . ٨٢ مذكّرة
للإنقاذ ، تقديم : حارم هاشم . ٩٦ صورة من قريب ، حوار مع الطبيب
صالح، حاوره . ح . ه . ١٠٠ تعال نمرح في غابة الأبنوس أيها الموت ، شاعر
نورى . ١٠١ أسيرة مصرية من طراز رفيع . بقلم : صلاح أحمد إبراهيم . ١٠٧
نحن والردى ، شعر : صلاح أحمد إبراهيم . ١١٢ الحداثة في الإبداع ، محمد
برادة . ١٢٠ مولد الإكوان ، مارك لا شيزن، وجان بيير ليمنيه ، ترجمة عرت عامر .

صلاح أحمد إبراهيم : رحيل



صلاح أحمد إبراهيم

عصفور أم درميان

كما يجب أن يكون عليه المثقف
كان «صلاح أحمد إبراهيم» ضمن أمته ، إن كان
حين مارس العمل العام ، أو حين أسس بالقلم
ليكتب بحثاً ، أو قصيدة ، أو مقالة
وصفية من مقالاته الغنية بالصور الإنسانية الجميلة ،
والنماذج الإيجابية التي أحب دوماً أن يقدمها للناس
لتكون نبراساً تحتذيها الأجيال ، وقد اخترنا منها مقالته
«أسرة مصرية من طراز رفيع» ، والتي قدمها ضمن سلسلة
مقالاته الشهيرة «جديرون بالاحترام» . في هذه
المقالة نلتقط رسالة حب خالص لمصر ،
وأهلها ، عبر قصة واحد من أبنائها ،
لقد كان هذا الملف الذي
نقدمه لقراء القاهرة في هذا العدد
ومنذ وفاة صلاح أحمد إبراهيم في
السابع عشر من مايو الماضي
هاجساً لم نكف عن العمل لتحقيقه حتى وجدنا
ضاللتنا في هذه المادة التي نقدمها هنا ،
وتتضمن مذكرة سرية كان الكاتب الراحل قد قدمها
لرئيس السودان «البشير» ، ومنها نتبين رؤيته المخلصة
لخروج السودان من أزمتها الراهنة عبر طريق يراه
وحده الكفيل بإنقاذ السودان وهو طريق
الديمقراطية هذه المذكرة التي لم تنشر
من قبل يقدمها لنا «حازم هكلم» ،
الذي استخلص أيضاً من
حوار طويل مع الروائي
السوداني الطبيب صالح صورة من قريب للراحل
الكبير الذي ارتبط معه بصداقة طويلة . هذا
بالإضافة إلى قصيدة لم تنشر من قبل ،
والقراءة لشعره تتضمن كشفاً لأرائه
حول الحياة والناس والوطن
والشعر ، وفي النهاية نرجو أن
تكون قد وفينا هذا المثقف الكبير
حقه أو جزءاً منه .

مذكرة للإنقاذ

تقديم :

حازم هاشم

منشورة لأول مرة ، وثيقة مثقفة عربي وشاعر كاتب مرهف القلم حب الطبيعة فعلى يقط الضمير . حتى نغاه الناهي يوم السابع عشر من مايو الماضي في باريس ، إثر جراحة أسلم بعدها الروح . ليدفن بعد ثلاثة أيام في مسقط رأسه « لم درمان » التي طالما تغنى بها في شعره — بمقابر « البكري » واحدة من أشهر مقبرتين في السودان . وكان يوم وصول جثمانه إلى مطار الخرطوم يوماً مشهوداً حاشداً بالمستقبلين من أهل صلاح وأصدقائه ، يقدمهم وزير الداخلية السوداني اللواء عبد العظيم محمد حسين ، وعند المغيرة صباح يوم الجمعة ٢٦ من مايو الماضي كان الرئيس السوداني عمر البشير يلقى مع المثقفين النظرة الأخيرة على الراحل ، الذي نغاه التليفزيون السوداني نعيًا رسميًا في النشرة الإخبارية ، كما صدرت للصحف السودانية الحكومية حافلة بصور صلاح أحمد إبراهيم في مناسبات مختلفة ومقالات وأشعار الرثاء لشعبي السودان .

وشهادته في مجريات الأمور السودانية الحالية . لقد قال كلمته إن دعوته من منفا الاختياري في العاصمة الفرنسية وهو في السودان . لم يتلق ولم يرتعد . بل قال في مذكرته « لا أتوكل أن ألهجكم فأغشمكم » ثم لب إلى مقاه .

والمذكرة وثيقة يطلعها قارئه « القاهرة » على صفحات هذا العدد



فألم يكن الكاتب الشاعر السوداني الكبير صلاح أحمد إبراهيم يعلم أنني واحد من عشاق متابعة ما يكتب ، رحلت بيني وبينه مجلة « اليوم السابع » التي كانت تحمل في صفحاتها الأخيرة مقاله مزيناً بصورته وهوائيه الثابت المختار « جديرون بالاحترام » ، كان مقيماً في باريس إقامة دائمة ولم تيسر الظروف لي زيارتها سوى مرتين في حياتي ، فلم أسعد بقاء من أراحت بكتابتها ، ثم توقفت مجلة « اليوم السابع » عن الصدور فلم أستطع متابعة كتابات صلاح أحمد إبراهيم . حتى زوّجني أحد الأصدقاء بمذكرة كتبها صلاح أحمد إبراهيم إلى زعيم ثورة الإنقاذ الرئيس السوداني الحالي الفريق عمر البشير .

عكفت على قراءة المذكرة المطولة فمررت أكثر من معدن صاحبها وكيف كان مثقفاً شجاعاً توجه يحدث المصاحبة إلى من دعاه من أصحاب السلطان في السودان للإدلاء بآرائه

رحيل عصفور أم درمان

من بعضهم لأننى فعلت حيناً ما إن ينبغي لى فى نظرم أن أفعل ، وما معنى من يرضى أو يابى إذا كان ضميرى بوصلى ، والله وحده من أرجو ومن أخاف .

إن فى تصرف أم الطفل الحقيقية — صاحبة الوجة — فى قصة عدالة سليمان الحكيم حين قضى بإعطاء نصف الطفل المتنازع عليه لكل واحدة من الامراتين المتنازعتين عليه ، إشارة لنا بما ينبغي أن نفعل لى مثل هذه المواقف وهذا ما جئت أسعى به لى فى يده مقاليد الحكم الآن ، ولأن ينازعه عليها بحق أو بغير حق من هذا أو من ذاك لا يهم .

أرجو أن تجد من الوقت والصبر وسعة الصدر ما يجعلك تقرأ كلمتى حتى الآخر ، فلعن فيها ما يحقن دماً ، وما ينه غافلاً ، وما يجنب لفتة ، وما يؤلف بين قلوب « فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم » . ولعل فيها ما سيبرهن على أنه خطوة عملى لى طريق الحكمة والواقعية والرشد ، فالتاريخ يلاحظ ويدون ، ومصائر الأمم ليس تعلم من خلال الوظيفة ، ولا ارتجالاً دون تصويب العواقب ، وفى جميع الحالات الله هو المطلع على الاقعدة ، الذى عرض الامانة على الأرض والسموات والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً ..

على أنه سيكون هذه المرة موريا والطائفتان فى النار — إذ على ماذا ؟ وهذا سواء تم اقتصاص السلطة مع جون قرنق لم لم يتم ، ولا أظن — لمرافى يمكر جون قرنق ويُعد طموحه — سيتم .

هذه الأفكار والمقترحات ربما كانت هى التى حدث بكم لدعوتى للقائكم وليكتها بالتاكيد التى حدث بى لتلبية دعوتكم الكريمة ، رغم نظرة سوء ربيبة



البشير



الترابى

بسم الله الرحمن الرحيم
الاخ الفريق عمر حسن احمد البشير
رئيس مجلس الإنقاذ الوطنى
الخرطوم

تحية طيبة واحتراماً .. وبعد

أرجو أن أتقدم لك وبلاخ الكريم نائيك بالشكر لما استقبلتاني به من حفاوة وتقدير وتواضع ولدى جم بما جعلنى ألهج بالفناء عليه كلما وافى مناسبة .

واستطراداً للأفكار التى طرحتها فى لقائنا الأول ، ووفاء بوعدى بتقديم مقترحات مكتوبة فى لقاء ثان لم يكتب له أن يتم ، شاكراً لكم تحديد موعد فى جدولك المزدحم ومن على بابك وما بين يديك كثير .

هنا — طمعا فى إصغائكم الصبور ، ولما رجوتكم من سعة صدر وحلم ، بحيث لا تؤخذ كلمائى إلا على أفضل مأخذ من إخلاص وصدق ومحبة وإخاء ورغبة فى المساعدة ، وإن لم تسر بكم فليس المراد أن أسركم بأن أغشكم ثم ليس قصدى أبداً التقليل من شأنكم أو الإهانة أو الاستهانة حاشاكم وحاشائى .

أتقدم إليكم بهذه الأفكار والمقترحات ، محاولة للتوصل إلى مخرج صدق من صدام هو فى نظرى آت آت ، مع جزء من الشعب أو جزء من الجيش أو تحالف من هذين ، صدام لا ضرورة له ولا جدوى فيه ،

أهم الشروط لإعطاء جدوى لمصالحة وطنية كبرى:

استطرادا إذن لما طرحته في مقابلي معك أيها الأخ الكريم بحضور نائبك الأخ المؤثر « الزبير » وإكليا أطيل بالترار ، أرجو تبيان الآتي :

(١) السلام الزبقي المستحيل :

(١) تنطلق الخرطوم — أيًا كانت الحكومة التي فيها — من منطق خاطيء حيال جون قريق وإكثاتها تصرفات « غريدين » حيال « المهدي » في حالتي دعوته المهدي للسلم أو قتاله معه (وشتان بين ثائر حقيقي وبطل قومي من جهة ، وبين ثائر مزيف من جهة أخرى هو مجرد بيدق في يد قوى أجنبية تكيد لوطنتنا وتعمل على تغيير ملامحه لضمان مصالحها فيه على المدي البعيد) . هذا المنطق الخاطيء هو أنها — حكومة الخرطوم ، وسواء

جاءت عن طريق الصوت الانتخابي أو البندقية — تمثل الشرعية بينما يمثل الطرف الآخر « الخروج على الشرعية » ، يمثل « التمرد » . هكذا تبدأ مخاطبتها له « من فوق » ، تارة بدعوتها للتفاوض معها « دون شروط مسبقة » ، وتارة بدعوته « لإلقاء السلاح » — دون أن تتليه هي إذ تعتبر نفسها « الشرعية » ، مجسدة ، وتارة ثالثة بوعده « بالمغفر العام عنه » . وبيئنا هي في تعالينا وتوهمها هذا ، يظل هو يهزمها يوما بعد يوم ويكتسب أرضا جديدة ويفتح جبهة

جديدة . أمر مخيف بحق . ولكنه حقيقي .

(٢) أمّا رده على ما تسميه حكومات الخرطوم المتعاقبة « مبادرات السلام » و « مساعي السلام » فهو التظاهر بالقبول مع تدبير لبقه بشروط تعجيزية مضبوطة باحتقار واضح أو مغلف . ثم يذكر داعية السلام بأن شرعيته هو نفسه مشكوك فيها ، فهي إمّا جزئية ، أو قائمة على أساس خاطيء ، أو لا تزيد على ما تحركته المتمردة من شرعية ، سوى أن حركته كانت أسبق للتمرد بالإخلاق إلى كونها أوسع تأييدا وربما احتراماً ، بحيث تمتد إلى الخرطوم نفسها سواء على شكل شخصيات مؤيدة وتنظيمات حليفة ، أو على شكل طابور خلع من العين والأيدي الجاهزة للعمل في أية لحظة . أمر مخيف بحق . ولكنه حقيقي .

(٣) وحيث أن ميزان القوى بينه وبين حكومة الخرطوم ، هو الذي يحكم حاجة جون قريق إلى السلام ، أو إلى استئثار الحرب ، أو إلى استبقاء حالة « لا حرب ولا سلم » ، الواضح أن حكومات الخرطوم (كما هي كل حكومة تواجه حرب عصايات من جهة ، وتدمر شعبها بسبب معاناته اليومية المتفاقمة وعجزها عن تلبية مطالبه بحجة تكاليف الحرب الباهظة) هي التي في مازق — لا هو . هي التي في لفة للسلام — لا هو . هي التي تتكبد قوتها الهزائم والعار — لا هو . هي التي أخذ

ممولوها ومصادر دعمها الاقتصادي والعسكري يملونها ويتناقصون وينقصون من دعمهم — على عكس ما هو حادث له . وهي التي بدأت صورتها في الخارج تهتز بشدة دبلوماسيا وإعلاميا بعكس صورتها التي أخذت تبدو على أفضل حال ومعسكره يعكس معسكر التماسك والازدياد واحتمالات النصر وإمسك المبادرة ، لا معسكرها المنقسم الإرادة بين سلم وحرب ، المشتت الأهواء بين حكومة ومعارضة ، المنفوق بين مطالب متصاعدة لا تلبي وبين إمكانيات هابطة ومتزنية باضطراد . أمر مخيف بحق . ولكنه حقيقي .

(٤) سمة حكومات الخرطوم دائما هي حالة التقيط المستمر والاضطراب والسفاح المستبش من النفس والرثاء . وهي التي عليها أن تيرهن أن تريد منه عونا أو قرصا في الغرب براعها ومرويتها وتنازلاتها — لا جون قريق . وهي التي عليها أن تتفهم بعد ، طريقة تفكيره وعمله وكيفية التعامل معه ووضع خطة يلائمها — لا هو . وهي التي تشن حربها العسكرية والإعلامية والسياسية والدبلوماسية والاقتصادية بادوات صدئة وخربة ، وبخزانة خاوية ومدينة ، وبحلفاء يزدادون ضجرا منها يوما بعد يوم ، ويمدّون جسورهم له ، ينصحبونها بالإسراع والاجتهاد في إيجاد تسوية بأي ثمن — لا هو . وهي التي تعمل يعنصر بشري ثقته في نفسه وفي قياداته وفي قدرته على شن الحرب

رحيل عصفور أم درمان

وإن إيمانه بحاضر السودان ومستقبله في تناقض يوماً بعد يوم . أمر مخيف بحق . ولكنه حقيقي .

(٥) قرتق يعرف أعداءه تماماً .

يعرف أسرارهم جميعها ويعرف نقاط ضعفهم . لا يعترف بشرعية لهم سواء جاءوا عن طريق الانتخابات أو الانقلابات . ولكنهم لا يعرفون عنه كثير شيء . جواسيسه وأعدائه منهم وفيهم وإن كل مكان ومرق في الدولة وهم لا جواسيس لهم عنده . على الأقل بالصورة الفعالة . هو يعرف طريقة تفكيرهم — أو عدم تفكيرهم — ونزائهم . وهم لا يعرفون عنه شيئاً في الصميم . حكام الخرطوم يتقربون ويبدأ كل واحد منهم عن الصفر ، ويقوم بنصيبه في تصفية ضباط الجيش للذين الذين عليهم مواجهة الموقف ، وذلك لضمان أمنه واستمراره في الحكم ، وليس في أغلب الأحيان للمصلحة الوطنية . ضباط جيشنا الحقيقيين أرباب معاشات ومرقزة في الخليج وتجار بالعمولة ومقاولون ، فانظر كم اتفق شعبنا على تأهيلهم سدى ، وهل يكتب نصر لبلد هذا شأنها ؟

وجون قرتق يملك مستشارين عالميين وباحثين ومخططين ومفكرين ، وقادة الخرطوم — أيًا كانوا — يتعلمون المعرفة والقرار ، « رنق اليوم باليوم » ، لا يعتمدون على دراسات لها عمقها وإحاطتها ، أو مشورة لها جدواها ونفاذها ، بل وهم لحيانا لحم

رأس » فكيف بإمكانهم كسب حرب بهذه الصورة المزرية ؟ إن أفضل ما تتوصل إليه حكومة في الخرطوم من الحلول ، هو « الحفاظ على الوضع القائم كما هو » . ولكنه ليس بحل قط ، فيه تستمر الحرب على صورة استنزاف في الموارد وفي المفوضيات ، بما يفتح أبواب التدمير المدني في جبهة جيشها الخلفية . أما جون قرتق فلا استنزاف لديه ولا تتحرف مدني . فلماذا عجلته لإيجاد تسوية لا يجد منها إلا نصف ما يريد . الثمرة بدأت في

النضوج في نظره فلماذا لا ينتظرها تقع على طرفه كلها بدل أن يتكرم عليه متكراً بضمزة ؟ حالة « لا حرب ولا سلم » تضده تماماً . فهي تجعل حكومة الخرطوم في مواجهة مع شعبها في حرب مطلية لا قدرة لها عليه ، موجهة خلال ذلك أجهزة أمنها بذلك ضده سواء جاءت بانتخابات أو بانقلاب ، وذلك في صراع بين الدولة والانقلابات ، بين الحكومة وشتى قطاعات العاديين والمتصلين ، صراع هو بصيد مجاني لجون قرتق ، ويؤمن عدوه ويؤمن العدو به نفسه ويوجهه بندقية للدولة وبناية الدولة إلى الشعب الذي تدعى حكومته أنها تنطقه — هي لا جون قرتق . أمر مخيف بحق . ولكنه حقيقي .

(٦) السلام ليس في صالح حركة قرتق إلا بمقدار ما هو مطية لإحراج الخرطوم واكتسب الوقت لإستعطفها . وما يهم قرتق هو ما يدفع به للأمام —

لا السلام بحق ذاته ، ولا ما فيه مصلحة حكام الخرطوم ، ولا ما فيه مصلحة الشعب بعد أن ضحى سلفاً بشعب الجنوب في تسوية متناهية — شعبه هو . ما يريد هو السلطة الكاملة في الخرطوم ، دون شراكة أو انقسام ، السلطة المطلقة ، لا أقل . إن يكن أول حاكم جنوبي للسودان كله (تصريح قديم للهيرالد تريبيون) . لقد بدأت الرياح تجري لمصلحته تماماً وبدأ التخاذل يدب في أوصال حكام الخرطوم حيث لا يدبيل أمامهم غير مصالحته ، هم يعرفون ذلك وهو يعرف ذلك وهو الذي يختار ولا مصلحة له في اختيار ما ينقذهم . وكما قال المتنبي : « كل حلم أتى بغير القدار ، حجة لأجرى إليها اللئام » . والطم هنا هو الدعوة لسلام دون القدرة على الصمود في الحرب

والصبر عليها . قرتق يعلم ذلك ويستخدمه بمهارة . وهو بانتظار تسليمه السلطة في الوقت المناسب بالحرب أو بالهيلة . هذا ما لا يحتاج إلى برلمان أو مؤتمر حوار ، لاستنتاجه وكل شيء يقرب إليه . إنها الكتابة التي تبدو على الجدران واضحة لمن له معرفة بالتاريخ أو المنطق . وإذا لم يتضح ذلك لقادة الشمال حتى الآن فسوف يتضح لهم غداً . لقد تحول مدفع الدباب من اتجاهه إلى قلب الخرطوم ، وصار الضابط المقاتل حارساً لمداخل الخرطوم وقاضياً وسياسياً ومحارباً للحزبية والفساد وحاكماً إقليمياً ولم يعد في مواجهته على ساحة الوغى . أمر

مخيف بحق ، ولكنه حقيقى .

(٧) واهم إذن من يعتقد أن جون قرنق الذى رفض احترام برلمان اتى بانتخابات شهد على سلامتها وديمقراطيتها الإعلام العالمى ومثلو الدول الأجنبية ، انتخابات جاءت عقب انتفاضة شعبية عارمة لاسترجاع الديمقراطية ، سيهتم مؤتمر حوار اختارته حسب تقديرها حكومة جديدة فى الخرطوم ، استلمت السلطة بالبنديّة وتحافظ عليها حتى الآن بالبنديّة . حكومة وضعت قادة الأحزاب المطّعة فى ذلك البرلمان ، وقادة النقابات الذين أتوا عن طريق انتخابات حرة ، فى السجن بدون محاكمات حتى الآن . لا شيء إلاّ لانهم كلاك : سياسيون وثقاة . ولذا يحترمه ويحترم توصياته جون قرنق — مع احترامى — وقد رفض حتى إرسال مراقبين عنه إليه ؟ من حق كل جهة أن تنسب لنفسها الشرعية وتأييد الشعب والتفافه ، ولكنه يبقى تصوراً ذاتياً فى نظر غيرها فى الداخل والخارج ، ما لم يتم إخضاع ذلك للتصور الذاتى للمقاييس المتعارف عليها أو الرضاة .

(٨) والغرب — ولا يمكن البتّة التغاضى عنه — مقاييس محدّدة للشرعية والقبول الشعبى شتّى لم أبيتا . والغرب — إذا أخذنا فرنسا مثلاً عليه ، وكما توصّلت إليه من تحرياتي لدى مسئولين — يرى بكل صراحة أن ثورة الإنقاذ لا تجد التأييد من أقسام مهمّة فى الشعب والجيش ،

وتلاحظ أن الذين قاموا بها لا يزالون يتولّون حراستها حيث لا تملك أن تضمن ولاء غيرهم ، وترى أنها تمثّل الاتجاه الإسلامى وحسب ، بل إن سبعة من أعضاء قيادتها إسلاميون متشدّدون فلا بد من مواجهة شديدة فى النهاية ، وإن الغرب لن يعد لها يده بعون محسوس ، وإن عون البلاد العربية كالسعودية وغيرها مجرد مُسكّنات لمرضى تريخه من وقت لآخر ولكنها لن تشفيه ، وإن الذى سبق وتحسّن لها لا يريد أن يتورّط معها باكثر ممّا فعل ، وإن العناصر التى أحسّت بانها خدعت فى القوّات المسلحة لابدّ لها من أن تنتهز أكل فرصة للحركة ، وأخيراً إن عمرها لن يتعدّى نهاية هذه السنة فى تقدير بعضهم فى الغرب نقلاً عن استنتاجات سفارتهم .

وهو رأى لا يخص فرنسا وحدها ، بل يعكسه الإعلام الغربى المؤثّر ، والإعلام العربى وحتى الإعلام المصرى الرسمى الذى أخذ فى التراجع والخفوت . ولابدّ أن سفارات السودان فى الخارج تعكس هذه الصورة القائمة ، وما يكتب عنكم هو فى الواقع حقيقة مقداركم لديهم . فلا بدّ إذن من عمل سريع ، عمل لتغيير الأوضاع جديّاً ، عمل يبعد المتنافسين وأهل اللسان الطوط وتصور الواقع فى أحسن صورة وإخفاء الحقيقة المزعجة ، حتى يمكن تقادى التنبؤات القائمة وبالإمكان ذلك . وهذا هو هدف هذا التقرير ، حيث لا بد من المبادرة

المذكورة فيه لإحداث الاختراق المطلوب دون حاجة لتناحر وتنافر وما هو أسوأ .

(٩) فالسلام سيبقى زنبقياً مستحيلأ طالما كانت المساعي الجادة نحوه من جانب واحد وواحد فقط . ونتيجة اضطراب وضغوط لا نتيجة حكمة وحلم وتكثّر ، ثم كانت بلا قوّة وقدرة تفرض تلك الإرادة المخلصة لإحداث التصالح وإقامة السلام . من هذه الحقيقة ينبغى الانطلاق . وما يعزّز هذا المنطلق موقف الجبهة الشعبية لتحرير السودان — « تحرير السودان » لن لا يتذكّر — كما جاء فى منشوراتها . فما هو موقفها هذا ؟

(ب) هدف الجبهة الشعبية ومنظورها لجهود السلام والتسوية :

(١) « تحرير » السودان بأكمله .

من « عنصر » أقلّيّة يحكم السودان بغير وجه حق لا عدليّاً ولا تاريخيّاً . وبهذا فهم لا تريد فتح ملف السودان من عبد الله جماع وعماره دنقس بل منذ ما قبل « بعنقى » اعتماداً على التزوير التاريخى والعنصرى . فالشعب الذى كان يحكم اثيوبيا القديمة ، دولة كوش وما آلت إليه ، هو شعب النوبة الذى ارتضى التآخى والتناسل والتعايش مع العرب الذين فعلوا ذات الشيء مع أهل الشرق والغرب فى السودان وصاروا جمعاً أغلبية فى داخل السودان اليوم ، هذا إذا

رحيل عصفور أم درمان

انصدت منه — طبقاً كان أم عنصرياً .

(٤) تنهى الحركة الشعبية موقفها الاستراتيجي الراسخ والتزامها الايدلوجي والعنصري بقرار رهيب إذا لم تضعه كل حكومة في الخطوط نصب عينها فإنها تتحرك خبط عشواء ، إلا وهو: « هذه الحالة لا يمكن استمرارها ويجب إنهائها » .

فالأم ليس اقتسام سلطة بين شمال وجنوب ، أو بين سلطة دولة في الشمال وعصابات تمرد في الجنوب أو على الحدود ، وليس توزيع ثروات واختصاصات ، وليس قضية « شرعية » و « عسيان » ، ولا هر مسألة سلام وطني دائم أو تسوية سياسية قومية كبرى بل هو ببساطة في نظر الجبهة الشعبية « ثورة » شاملة وحقيقية تلعب عاليها سافلها . ولا يعرف جذية هذا الموقف وخطورته إلا من يقارنه في جوانب شكلية وليس من حيث المضمون الثوري ، فالقياس إذن مع الفارق النوعي الكبير ، بالسلام الذي أبرمت اتفاقية بشأنه في باريس خلال مستهل السبعينيات بين كيسنجر والمفاوضين الفيتنامي « لي دوك ثو » . رفض هذا نصفه من جائزة نوبل للسلام لأنه اعتبر تلك الاتفاقية اتفاقاً مرحلياً وحسب . فالسلام لا يحل في نظره إلا بسقوط « سايجون » . وبالفعل سقطت . هكذا السلام لا يحل في نظر جون قرنق إلا بسقوط الخرطوم ، الأمر الذي يستبعد

مصالح وملوحات الشرائع العليا في المؤسسة العسكرية متطابقة مع مصالح الطبقة الحاكمة ومتعارضة تماماً مع جمهرة أفراد الرتب الدنيا في الجيش » وتري أن العسكريين « تدخلوا ولا يزالون مستعززين في التدخل في السياسة . شهيتهم للسياسة لم تلعب في الحقيقة عن بال الطبقة الحاكمة التي استمرت منذ اليوم الأول تتحرك لتأمين مساندة الجيش بتحويله إلى مؤسسة نخوية مصالحها لا تنفصل عن مصير السادة — نفس الوثيقة المشار إليها .

وهكذا لجون قرنق تعريف واضح لضباط جيشنا وليس لضباط جيشنا تعريف واضح له . لهذا يعرف ما سيفعله بهم ، ولا يعرفون هم ماذا يفعلون به .

(٣) إذن ، لا السلطة الجديدة التي جاء بها تحرك جزء من هذه المؤسسة العسكرية التي تحتقرها — كما أوضحنا — وتعاديها وتسوى إنهاؤها حركة جون قرنق ، ولا مؤتمر حوار السلام الذي تنظمه الآن هذه السلطة الجديدة التي تنظر إليها حركة جون قرنق نفسها نظرتها إلى المؤسسة التي انبثقت منها هذه السلطة الجديدة ، بإمكان أى منهما تحقيق ما عجزت عن تحقيقه الحكومات السابقة ، لأنه يحتقر هذه السلطة الجديدة ولا يعترف لها بشرعية ، ويحتقر تركيبها ويحتقر للصدر الذي

تفاضينا عن دعوى جماعة قومية من أهل الجنوب بانتساب إلى قبائل الشمال . ومهما يكن الأمر ، فهذا بعض مقصود الجبهة الشعبية بمصلحتها الجوهرى « تحرير السودان » . فهو تحرير : قومي ، أو ل « عنصري » .

والحرير الثاني تحرير « طبقي » ، أو هكذا تزعم أقوالها لا أفعالها ، وتعنى به كسر التحالف « النيوكولونيالى » بين طبقة متميزة في الخرطوم والغرب . يكملتها « إنهاء التحالف غير المقدس الذى دام في شكل الهيمنة النيوكولونيالية لعلاقات التبعية الاقتصادية التي أتى بها الحكم الاستعماري » — وثيقتهما « شكل جديد للسودان » من وثائق ندوة « بقرن » وبالتالي تحرير من جيش السودان « الرجعي » كما وصفته وتصفه .

(٧) ما هو رأي جون قرنق وأتباعه من جنوبيين وشماليين في الجيش الذي تصدى لضباط منه لاستلام مقاليد السلطة مزعمين القيام بجهود سلام وتسوية معه ويعتبرون ذلك التزامهم الأول حيث فشلت الحكومة المدنية في ذلك ، حكومة ائتلاف الأحزاب ؟

تقول الجبهة الشعبية :

« إن هيئة الضباط عموماً ، والقواد العسكريين بخاصة ، يكادون يكونون جميعاً مستعززين من طاعة الأغلبية الحاكمة الميسورة صاحبة الامتيازات وقطاعات المجتمع المتصلة بهم . إن

يظهر كخصيصة جديدة بالاعتبار .
ومكدا ... لمن تُقَدِّمُ الاجراس ؟

هذا هو طريق السلام الدائم في
نظرمهم ويكلماتهم ، وكما يعكسه الواقع
على ساحة العمل اليومي ، وليس
مبادرات السلام الخرطومية التي
تتوهمها خبط عشواء حكومات الخرطوم
المتعاقبة وإن أصدى أعداء الإنسان
هو ... التوهم ، واستبدال الحقيقة
الموضوعية بالأمانى الذاتية وتوخي
أسهل الطرق .

فمن يظن أنه محقق سلاما مع
الجبهة الشعبية خارج نطاق تصوراتها
الأيديولوجية ومخططاتها وبالرغم من
رجحان الميزان العسكري والدبلوماسي
والسياسي والمعنوي لنفع صالحه ،
رجحانا لا جدال فيه ، دون تقديم
مسببات معقولة لظنه هذا ، وأهم في
نفسه موهب لغهره .

(٧) هذا التحالف الذي تصوّره
الجبهة بوضوح تام بدأ سلفا في
التشكل . وقرّين عن طريق تصريحاته
وإذاعته دعا إليه سلفا ويستعد لكي
يكون قائده . لقد اكتسب حلفاء جديدا
بالمجان . وهو يستعد ليكون قائد
الانتفاضة المقبلة والمُخَطَّط لها في
أدبيات حركته ، والتي أعلن أنه سيبدو
شعب السودان إليها ، والتي يتوهم أنه
سيبدل هذه المرة بها . هذا بينما ترى
السلطة الجديدة أنها ستحل قضية
الحرب الأهلية وتحقق السلام عن
طريق المؤتمر الذي دعت إليه في

بأن تفكر كثيرا في التعامل مع الحكم
القائم في الخرطوم الآن ، فقد صارت
الليبرالية هي كلمة السرّ للمرور إلى
الصدقة والحنون والتفاهم معها
مظهرًا ، ناهيك مع التعاطف الأصلي
سرًا وعلانية . إن موقف الغرب من
البلاد الاشتراكية جدير بالتأمل في هذا
الصدد .

(٦) هذا ، وأدى الحركة الشعبية
مخطّط جاهز ، ومعلن عنه ، لكيفية
الإطاحة بأية حكومة في الخرطوم .
جاهز ومعلن عنه لكيفية إسقاط السلطة
في الخرطوم وفي النهاية الخرطوم .
إسقاط السلطة المنتخبة ديمقراطيًا ،
وأكثر من ذلك السلطة المتوصل إليها
عسكريا الآن . هذا المخطط توجزه
العبارة الآتية مستمدة من نفس
المصدر المذكور أعلاه :

« أظهرت تطوّرات السنوات الخمس
ونصف الستة الماضية ، بأن حكومة
الخرطوم أكثر ما تكون عليه هشاشة
واكتشافا ، عندما تواجه معارضة
مترافقة على الجبهتين : السياسية
والعسكرية . ومن ثم ، فإن الجمع
بطريقة واعية بين العمل السياسي
الجماعي والصراع المسلح ، لا غنى
عنه لانتصار الثورة في السودان » .

أي انتصار الجبهة الشعبية ، وفي
السودان قطبة لا جنوبيه قسب .
ويستلزمون : « في هذا الصدد ، فإن
تكوين تحالف وطني ديمقراطي عريض
القاعدة كإطار للمزج بين الصراع
المسلح والعمل السياسي الجماعي

الجميع على أنه مستحيل ، وما دروا إن
مستحيل اليوم قد يكون ممكن الغد .
المسألة في نظر جون قرنق مسألة وقت .
من الذي يصيح من العضة أوّل .

(٥) للوصول لهذا الهدف
الاستراتيجي ، تلجأ الجبهة الشعبية
إلى تظاهر بقبول الدعوة السلام ، إلى
قبول تكتيكي لمسامي السلام بفرض
التصويه واكتساب سمعة بالمرونة
ولإشاعة الفتنة والفرقة في صفوف
العدو في الخرطوم ، ولجعله يتخلّى عن
يقظته واستعداده وإشاعة الربكة في
الجبهة الخلفية ، وللتشويش على
المقاتل في الجبهة الأمامية ، وبعنه في
صميم تصميمه وروحه المعنوية وثقته
في قيادته ، وتشكيكه في جدوى القتال
وجدوى الصمود وجدوى الاستبسال
والشهادة والمساللة لا تعدّ مسألة
وقت وهي مجرّد مشاجرة بين الإخوة
على التركة لا أكثر ، يا لصالحه .

والآن تكتسب حركة قرنق ،
بتظاهرها بالسعي للسلام وقبول
المبادرات الخاصة به هدفة لتفتيت
عدوئها بالتبسيط ، تكتسب في نظر
العالم الخارجي ونظر قسم له اعتباره
من شعبنا صفة كونها للدافعة عن
الديمقراطية وعن حرّيات الشعب
حتى في الشمال ، وعن حقوق
الإنسان وعن العلمانية في وجه
الهوس الديني الإسلامي وعن الحكم
المدني بل وحكم القانون .

وهذا ما يمل على حكومات الغرب —
وهي بدون ذلك لا تحتاج إلى حفز —

الخرطوم وقاطعه جون قرنق فمن أين التنازل ؟

المغربية .

كل ذلك يصبّ في احتياطي جون قرنق ويقرّبه من هدفه البعيد .

إنّ ، يحلّول جون قرنق الالتفاف من حول حكومة الخرطوم الجديدة ليصل إلى قوى سياسية واجتماعية لها ما يدعوها للثقل ، لصياغة تحالف معها ، وذلك بدعوته إلى إطلاق السجناء والمعتقلين من سيسييين وتلابيين ، وبسؤاله عن مدى شرعية السلطة الجديدة ، وعن الطرق بين خروج قادة السلطة الجديدة على الشرعية الانتخابية السابقة لها ، وخروجه هو بالاقدمية ، وكذلك بندااته التي عكستها وسائل الإعلام العربي والغربي بما اظهره وكأنه المدافع عن حقوق الإنسان السوداني ، الحامي للديمقراطية بما يرشحه موضوعيا حليلا للمعارضة الصامتة حتى الآن في الشمال بلاقله . وعما لليل تنطبق الكفاية التي تصوّرتها حركته : تصعيد للحرب في الجنوب وفي خاضرتي السودان الأوسط شرقا وغربا من جهة ، وتصعيد العمل المعارض في الشمال في شتى صوره الممكنة ابتداء بعدم التعاون الصامت ، والتذخّر ، وتخفيض الإنتاجية وربما التخريب ، وفي النهاية الانتفاضة العارمة مهما كانت شراسة الإجراءات القمعية التي لا بدّ أن تتحوّل إلى مواجهة دموية كما اوما إلى ذلك الاخ " ايدام " عند لقائه بالسودانيين في المملكة

(٨) ومما يساعده أيضا ما قرّ في الاذهان بأن السلطة الجديدة تمثّل الاتجاه الإسلامي (رغم صدور نفى بذلك ، ولكن طبيعة التعيينات التي تتّ والمصطلح المستخدم والشائعات الدائرة إلى اخره تنفّ عمليا هذا النفى الصادر) وأنها عازمة على تطبيق الشريعة الإسلامية ، فلا بدّ إذن من إعلام حديث ، ويؤسّس أن الإعلام داخليا وخارجيا لا وجود له ولا قيمة ولا جدوى . إنّه إعلام غائب أو غائب أو غبي رقم أن جون قرنق بالمقابل يعمل بإعلام له حضوره ووضوحه وحصافته فهو إعلام واصل .

المعروف في الإسلام أن المريض ترفع عنه التكاليف الدينية حتى يتعالى ، والسودان مريض فمن طالبه بالتكاليف الشرعية (أى تنفيذ حكم الإسلام حاليا رغم التمرق الدائر حول ذلك حتى بين المسلمين أنفسهم) فكن يطالب مشف على الهلاك بالصوم أو الصلاة . والدين الإسلامي دين عقل ومنطق تبيح فيه الضرورات المحظورات .

إن موقف النبي الكريم (ص) في الحديبية جدير بالابتداء والاستلهم . وموقف خلفائه من بعده . ولا يطالب بالشرعية في مثل ظروف السودان العvisية إلا نأوى ضرر بالسودان

وبالإسلام ، ومتعجّل أحقق يسمى لى ينفذ المسلمون من إسلامهم وغير المسلمين إلى غيره ، على حين بالإمكان إذا أرجىء الأمر إلى ما بعد تحقيق المصالحة والوحدة الوطنية وترك الأمر لخيار الشعب الديمقراطي فيما بعد ، والمجادلة بالتي هي أحسن ، فبالإمكان أن يتم الله نوره . إن الصليبية العالمية والغرب الطامع الصائد (الذى يؤسّسنى أنا بحاجة إليه ولو مؤقتا فليس من الحكمة استعداؤه) مع إعلام سودانى هزيل لا يشرح ما المراد ، وإعلام إسلامى لا يزيل التوجسات القديمة ولا يُعطي حقيقة الإسلام ، وتجربة إسلامية مشوهة بل هي كريكاتير ومسخرة بالإسلام تملّتها قوانين سبتمبر بتطبيقاتها المخافية للعدالة السماوية والوضعية ، كل ذلك يجعل من الضرورى تأخير الأمر إلى ما بعد تنقية الأجواء . إن إرجاء البحث في موضوع علمانية التشريع السوداني أو إسلامية يفيد الإسلام والشرع الإسلامى ولا يضره في شيء مثلا لم يشر الإسلام من قبل عدم فرض الشريعة الإسلامية طوال عهود . من هنا يجب تقديم الأهم على المهم ، والتّشيل إلى شرع الإسلام — كما في الحديبية — بما يظهر وكأنّ تقيض ذلك والعبرة بالتنتج . أقول هذا من ضمير إسلامى يحرص كل الحرص على مرضاة الله ، ولا متاجرة لو مزادة أو مغامرة بشرح الله لأغراض دينوية أو بميزرات تسلك بالإسلام مسالك ليست في صالحه .

(ج) مؤتمر الحوار حول السلام
كطريق للسلام :

(١) إذا كان هذا المؤتمر هو المثلث في تحقيق السلام ، ثمة ملاحظات رغم ترحيب به كمثير لتحوية القضية فكرياً في السودان وإن رأى البعض ضرورة توسيع قاعدته التمثيلية . ولكن آخرين يرونه مجرّد هيئة استشارية سلطة تستند في شرعيتها على نفسها وبمديقيتها — مع الاعتذار عن صراحتي ، ليس الأمر في قراره كذلك ؟ فصلاحيته في اتخاذ قرار باسم شعب السودان صلاحيات يمكن أن تخضع للتساؤل بالتالي ، والمشاركين فيه يشاركون بصفتهم الشخصية وعن طريق إفادات شخصية ، وإذا كانت السلطة قد التزمت بالعمل بتوصيات فتبعضاً منها حيث لا صفة رسمية له .

(٢) رفض جون قرنق هذا المؤتمر ولم يتنازل حتى بإرسال مراقبين عنه ، فمع من يريد هذا المؤتمر أن يتجاوز بل لقد طالب قرنق كشرط أساسي للدخول في حوار ، إطلاق سراح المعتقلين السياسيين وقادة النقابات ، وترسيخ الحكومة . إذن ستجد السلطة القائمة في الخرطوم نفسها أمام هذا الجدار الذي لا يمكن لها أن تنفذ إلى ما وراءه وهو السلام ، إلا إذا فتحت فيه منفذاً هو الديمقراطية والانفتاح أو ما هو أشبه بذلك . عليها إن قيل أن تغل ذلك خضوعاً لإعلامات قرنق أن تعلمه مبادرة منها .

(٣) وحتى لو قبل جون قرنق توصيات مؤتمر هذا موقفه منه ، فلا يمكن تنفيذ توصيات مؤتمر الحوار من أجل السلام إلا في مناخ ديمقراطي . ولا يمكن لقرنق أن يجلس في مائدة مفاوضات موضوعها الأوحّد تحقيق أكبر قدر من الديمقراطية في السودان مع حكومة عسكرية أصلاً ، وصلت للحكم بإغتيال عسكري ، يحكمها ضباط رآى حركته فيهم واضح وغير حميد . لهذا ، على السلطة أن تحضر للديمقراطية من الآن فظروف المصالحة المحتملة في نظرها الآن تختلف عن ظروف الانقضية ليس لاجل التي وقعها الضمير مع جوزيف لالو . فلا جون قرنق سيرضى بديلاً عن الديمقراطية في الخرطوم ، ولا هي باستقامتها أن تقف في مصير الوطن برمته دون تحكيم الشعب الذي تحبسه في بيوته في العشرة مساء كل يوم . ثم تتوقع تحبيذاً من أحد . وتحكيم الشعب بدون حريات حقيقية (حتى ولو كان ذلك في شكل استفادة) لا يمكن اعتباره هو حكم الشعب . ولا أحسب أن جزءاً كبيراً من الشعب سيقبل الاشتراك فيه على هذا النحو . فبدون حوار شعبي ديمقراطي مفتوح في أهم قضية مجبرية تواجه الشعب لا يمكن اعتبارها محلياً وعالمياً إلا مسخرة .

(٤) ومنطقياً ، أقل مستويات المنطق ، الذي يسمى للتعامم والحوار

مع متردّد حامل بتدقيّة تلخّط يدها بدماء شهداء الواجب ودماء العزل والأبرياء ، والذي يسعى للتعامم والحوار والاتفاق (مع عفو كامل) مع عدو الشعب والوطن المستول عن دمار السودان ومعاناة شعبه والمتحالّف مع أعداء السودان وشعبه ، للتسلّح منهم لا يمكن أن يستنكف عن حوار مع حامل القلم في الخرطوم : السياسيين وقادة النقابات والمخالفين وأهل الفكر من المخالفين . لا يمكن أن يكون الضمير الذي الحقّه هؤلاء بالوطن — إن كان ثمة ضمير — أكبر ممّا فعله المدعوون الآن للحوار والتعامم والاتفاق . وكذلك لا يمكن أن يكون « الفساد » الذي صار ساحة الحرب التي تشغل وسائل الإعلام اليوم هو الجرم الأكبر في السودان ، أكبر حتى من القتل وبيع السلاح الحديث وإسقاط الطائرات المدنية وتجويع الأطفال واغتصاب النساء ممّا هناك توثيق كامل له . إذن ، لا بدّ من وضع الأمور في نصابها الصحيح .

(٥) ومن ثمّ ، فإنّ طريق المصالحة الوطنية الكبرى يمرّ بلا جدال أو شك عبر مصالحه صغرى تتم في الشمال . إن الحب أو الكراهية ، والبراءة أو الذنب ، والخلاف أو الاتفاق ، والاحترام أو الاحتقار ، لا دخل لها في إنجاز هذه المصالحة التي هي بنت المنطق والضرورة ، إلا بمقدار ماله في المصالحة المزمعة مع المتطرفين حملة السلاح الذين كرس مؤتمر الحوار من

(كارتز، موسوفيني، غالي، هيلي مريام، أو باسانجر إلى آخره) يمكن أن تحترم وتشكل الطل النهائي والسلام الدائم فامر سيفي بنا قليلاً قليلاً إلى طريق الخسران. فلابد من تنبيه الشعب الغافل وتجميعه وتمتين لحيته، وفصم التحالف المزعج بين حركة جون قريق وبينه. وعدم السماح لهذه الحركة بخديعة وتقليد مخططها الذي أشرنا إليه آنفاً. هذا ما لا يمكن إلاً بخطة بديلة تحول دون التحالف المحتمل بين صراع مسلح في الجنوب ومقاومة مدنية ديمقراطية (حتى ولو أن أدنى الحدود) في الشمال، وإلا إذا برهنت السلطة الجديدة على قدرتها على كسر قمع احتكار السلطة ومحاولة قمع المازعين عليها وتصفيتهم بالقوة، وإلا بكسر قمع عزق الشرعية للنفس وتكرانها على الآخرين، وبالتالي إلا إذا برهنت على قدرتها على توفير الخير الذي فيه مكان للجميع بمختلف ميولهم. لو نجحت في ذلك فإنها يمثل هذه القيادة الحكيمة ستبرهن فعلاً لا قولاً وحسب بانها قيادة إنقاذ بحق.

لابد إذن من مصالحة في الشمال تمهيداً. بغير هذه المصالحة فإن قبيلة زمنية ستبقى مزروعة في قلب الخرطوم لا تنزع فتيلها إجراءات القزعة.

(٣) ويؤمن هذه المصالحة في الشمال وأغنى بها فوق كل شيء مع النقابات أساساً، أن تستمر لنا مصداقية العمل الجاد لحل قضية المشكل الديمقراطي في السودان كله،

تكن أحياناً عربية، أفضل بصراحة مما لحكومة السودان بالأسس أو اليوم. وإذا كان وجود منصور خالد (وزير خارجية السودان الأسبق وهو شامي ويذعي السلام وأه أظم) وجوده بجانبه تثبيتاً للشعب في نظر شعبه، فإن ذلك بالمقابل رأس مال للمتمردين.

وجون قريق على عكس ما يتظاهر به من ثورية وتقدمية واشتراكية (تماماً كما تظاهر قبله بذلك من أمثال «جوناس سافيمبي» في أنغولا، ثم تكتشفوا عن مجرد جواسيس وعملاء وسبائس بعد أن بان المكشوف وسقطت الاقنعة) عدو مبين لشعب السودان، عدو ذو نوايا انتقامية عنصرية، ومستبد متسلط من الطراز الأول لا يتعطف عن شيء، ومشوّه للعلاقات، ومثكل بالأيدياء، تدعاه جهات شتى جميعها لا يضمخ الخير للسودان ولا لشعبه ولا مناص من استنهاض الشعب بأسره لدمره نهراً يليق بالخطر الذي يمثله مهما كلف ذلك. والمواجهة قادمة قادمة على أية حال، ومستقرض علينا حين يتحتم الدفاع عن الأرض والعرض والحقيقة.

(٤) يمكن القيام بمبادرات سلام وتجريب السلام معه جنوباً للسلام. ولكن التوقع بأن المبادرات التي تتخذ والاتفاقيات التي تتم، سواء بإشراف شخصيات — شمالية أو جنوبية أو مما — ذات نفوذ وخبرة وتأهيل، أو بإشراف قوى أخرى أو وسطاء آخرين

أجل السلام لإيجاد قاعدة للتفاهم معهم والتوصل إلى حل. من لم يعترف بهذه الحقيقة البسيطة سائر في طريق التحالف مع العنف ضد شعبه، وفي طريق تفصيل الحلول القمعية على الوحدة الوطنية، غير مستعرب لدرس انتفاضة أكتوبر وأبريل، وغير مدرك للتحويلات الجارية الآن في العالم وبخاصة في البلدان الشيوعية.

(٦) في النهاية، سيضع مؤتمر الحوار من أجل السلام تصورات للسلام في الجنوب ولكنه يكون قد أعمل وضع تصورات للسلام في الشمال نفسه (على الأقل، الدكتور فرانسيس دينق أوعز بشيء كهذا في مداخلته). لقد انتهزت فرصة وجودي بالعاصمة لتخصص آراء المواطنين من مختلف الاتجاهات ولقد وجدت تمسكاً شديداً بالديمقراطية (أي الحقوق النابعة منها) رغم امتنان الأحزاب السياسية لها، ولكن الديمقراطية شيء والأحزاب شيء آخر. الديمقراطية اسماً على غير حقيقية وحقوقاً تملش وتمارس شيء آخر. قد يكسب مؤتمر الحوار السلطة الجديدة وقتاً في حساباتهم ولكنه لن يحل مشكلاتها الكثيرة المتفاقمة في الشمال وإن يخفف عناء الشعب للتزايد والعناء يدفع إلى اليأس وإلى المفاسد التابعة من اليأس.

(د) نزع المفجرة من يد قريق:

(١) جون قريق له علاقات دولية بل وأحياناً عربية، وسمة مؤلوية إن لم

وسيبقى جون قرنق هو صاحب المصداقية . ولا تنسى أن سفراء الدول الغربية وإعلامها يوصون بالإمساك من مذبذون له مغزاه ما لم توافر الحريات في السودان . هذا ومنظمة العفو الدولية بكل ألتها الإعلامية الضخمة قد بدأت في التحرك سلفا .

(٤) إن المصالحة الصغرى هي الخطوة الأولى للمصالحة الكبرى . وإن بدء حوار في هذا الصدد ، وإيجاد صيغة ملائمة دون العوبة بالضرورة لحزبية الماضي في صورتها الثابتة تلك ، كما كانت عليها وبرهنت بها على إفلاسها وفشنت الناس من حولها ، ولكن بما يضمن أكبر قدر من المشاركة الشعبية بما يرضى الشعب على اختلاف متازعه (أو أغلبه) وبما يطمئن السلطة الموجودة الآن — من الجهة الأخرى — بأنها قابضة على زمام الحكم الذي عرّضت نفسها للخطر من أجله ، أمر ضروري . إن الدافع الوطني الذي لا ينبغي التشكك فيه لهذه السلطة ، وإحساسها القوى بامتعان التاريخ لها ، وبمحنة البلد ، ورغبتها الصادقة في إنقاذ حليفي ، يمنحنا التفاؤل بإمكانية بدء هذا الحوار المنشود .

(٥) وبهذه المصالحة الحكيمة المدروسة يمكن إعطاء مضمون لمعنى الإنقاذ ومصداقية لقرينة ثورة الإنقاذ ، ولكنها « ثورة » حيث الثورة هي التغيير الشامل الجذري بالشعب وللشعب . يجب دراسة الانقلابين

العسكريين السابقين في السودان وكيف انتحلت صفة الثورة وانتهيا إلى كونهما مجرد حكمى استبداد كرههما وأطاح بهما الشعب وإدانتها ويدبنيهما إلى الأبد حكم التاريخ الذي لا يرحم وذكرة الشعب القوية . وكذلك تجاربنا مع ديمقراطية مشوهة ، قاصرة ، عقيمة في معظم جوانبها ، ولكن لا غنى من مقوماتها الأساسية المطلقة (بمعنى ألا يشترط بالضرورة عودتنا إلى النموذج الديكتاتوري الطائفي القديم بوجود أحزاب أنائية برهنت على فشلها وفسادها وضررها وقصورها وخلوها من نفسها من الديمقراطية) .

(٦) وتبقى ذات مغزى كبير تجربتنا المؤسفة مع كل من الخليفة عبد الله والنمري . كلاهما اعتمد على جهاز أمنى قوى ، وعلى ولاء ودعم قبل أو حزبي أو فئوي ضيق سلطة على بقية الشعب ، مما قضى على الائتلاف القومي والوحدة الوطنية الشاملة ودمر الاقتصاد وأشاع التدمير وسهل للعدو ابتلائنا .

(٧) إن الجندي الذي يدافع عن الحزبية متعصر ، والمدفوع للدفاع عن القمع والاستبداد مندحر . هذا هو الدرس الذي علمنا إيّاه أبو التاريخ « هيرودوتس » وهو يبرز لنا انقصار اليونان على الفرس في « سلاميس » .

ونحن نريد النصر لشعبنا لا الهزيمة ، فلا غنى من اقتناع الشعب

بأنه يملك الحرية حقاً وعليه أن يدافع عنها . ومن ثم ، لا غنى عن الإجابة عن كافة الأسئلة المطروحة حول ذلك في أوساطه ، وبأن « الإنقاذ » حقيقة وليس شعاراً ، وبأن هناك مكاناً لكل مواطن في الوطن للعمل والأمل ، بما يدفعه للتعاون الكامل والمبادرة في حماس . من الضروري استبعاد خوف الواحد من الآخر ، والتصرف من منطلقات التوحش والاستئثار والتشكك ، وبالإمكان توفير ضمانات حقيقية لاستمرار المصالحة المنشودة إذا كانت هناك حكمة ورغبة وإرادة ، ولأن غنى أنها متوافرة ولكن تحتاج إلى صياغة ملموسة .

(هـ) مقترح لشكل ديمقراطي ولكن عملي لتفادي الكثرة :

(١) ما حدث حدث ، واستلمت طائفة من القوات المسلحة السلطة باسم « ثورة الإنقاذ » . لا يمكن إرجاع عقارب الساعة إلى الوراء . وبخاصة لن يستطيع ذلك من لم يقبل بالسلطة القائمة ومن يعتبرها « انقلاباً عسكرياً » و « اغتصاباً » يدينه ميثاق وقته والتزم به جهات سودانية ذات تأثير وسط الشعب ، أو من يعتبرها حركة اعتمدت على الاستيلاء على السلطة بالطريقة التي استولت بها على السلطة إلى آخره . ليس من خيار إلا القول باستمرار السلطة الجديدة والواضح أن قسماً من لشعب حتى ولو كان صغيراً لا يتقبله لأسباب

رحيل عصفور أم درمان

وتعويضات موازية لا قدرة لشعبنا على تحملها . وأخيراً فُزن شرح سياسات وقرارات الدولة ومبرراتها للشعب ودعوته لإبداء آرائه حولها واستلھام شؤراء ضروری لتطمین المواطنین وقطع السنة المخترصين .

(٦) تكوين لجان من كافة المواطنين بلا استثناء إلا من ثبتت عليه موانع تُحدّد في قانون تشكّل هذه اللجان ، بانتخاب حرّ مباشر بإشراف لجان انتخابية محايدة وزبیه وتضع الطعن ، تمثّل المواطنين في مستوى "الهي والطة في كافة أنحاء السودان ، في كافة ما يتعلّق بهم ، وتتسلّسل أعلى فاعل لتشكّل مجالس المدن والمحافظات وترسل هذه حسب النسبة العددية ممثلين لمجلس نيابي أعلى بشكل جديد يُدعى ، المواطنون لتقديم آرائهم حولها ويكون الترشيع دائماً شخصياً وليس حزبياً ببرنامج يقدمه المرشّح حتى ولو كان برنامجاً سابقاً لحزب من الأحزاب .

(٧) لا الأحزاب ولا النقابات يمكن القضاء عليها بقرار من أعلى كما برهنت تجارب السودان السياسية من قبل . بل إن محاولة القضاء عليها بهذه الطريقة يمد من أجلها ويدفع بها للتصير بطرق أخرى عن وجوبها . ولهذا فإن وضع الأحزاب تبت فيه هذه الجهات الثلاث : السلطة القائمة ، واللجان الشعبية المقترحة . أو يُدعى المواطنون لحار بهذا الصدد .

وبالقانون الانتخابي المعمول به قبل مجيء السلطة الحالية التي عليها الاعتراف بالنتيجة المتوصل إليها عن طريق تلك الانتخابات أيّا كانت .

(٤) تشرك قادة النقابات في تشكيل حكومة جديدة يحفظ فيها مجلس قيادة ثورة الإنقاذ بوزارتي الدفاع والداخلية . ويختار هو من بينه مجلساً لرأس الدولة ، أو يشكّله كلّ ، أو

يكتفى برئيس واحد للدولة . ويبقى أعضاء مجلس قيادة ثورة الإنقاذ رؤساء اللجان الوزارية وغيرها من اللجان يتمتعون بصوت الترجيع في حالة تساوى الأصوات . أمّا للجان فتكون بالاتفاق بين ممثلي الثقلات ومجلس قيادة ثورة الإنقاذ . هذه اللجان تضع الخطط والسياسات .

(٥) يشكل الجانبان أيضاً لجاناً وزارية ومصليّة والمؤسسات الحكومية لمراجعة جوانب الأداء ومشاكل التصيير والإنتاجية والعنصر البشري بما في ذلك حق الاستئناف للمفصولين عملاً بالليد الإسماعي « البينة على من ادعى » علماً بأنّه ليس من الإنصاف ولا مصلحة الخزائنة الخارية ولا مستويات الكفاءة في الخدمة المدنية الاستمرار في سياسة تثير نقمة جانب كبير من المواطنين بلا عاك له جدواه . إنّه سلاح ذو حدين يصيب المتضرر منه ويتخذ القرار نفسه ، ولا تتحمّل بالذات ويكفى ما أجزم به النمى ضد اقتصادنا وخضمتنا المدنية ، يبتد معاشات

شقي ، أو الإطاحة بهذه السلطة بدءاً بالمقاومة السلمية (عدم التعاون ، عدم الاكتراس ، العمل البطيء أو اللامعمل ، التخريب الخفي) وانتهاء بالمصيان المدني العام والانتفاضة الشعبية دون استبعاد انضمام جانب من الجيش مهما صغر ، هذا بالإضافة إلى عمليّات من جون قرنق ...

وفي نظري أن كلا هذين البديلين غير مقبول تماماً ولن يقضى بنا إلى طريق الرشد ، ولا تتحمّله هاشية أرباعنا الاقتصادية والسياسية والعسكرية . فلا بدّ من بحث عن حل عمل يرضى جميع الأطراف ، من في السلطة ومن خارجها ، إلى أقصى حدّ ممكن . ولذا أتقدّم بكل احترام بالاقتراح التالي .

(٢) أرى أن النموذج البولندي هو الأفضل حل . ظلّت بولانده تحت حكم شيوعي — عسكري ديكتاتوري بمظلة سوفيتية رغم معارضة الشعب ومقاومته بما أدّى بالاقتصاد إلى طريق مسدود . وجاء ضغط الغرب فلم يكن بدّ من حل يضع كل هذه العوامل في اعتباره وكان ما كان من حل وسط ذكي جنبّ البلاد صراعاً مديراً وفتح الطريق أمام مصالح وطنية مجدية .

(٣) وبناء عليه ، أرى أن تطلق السلطة القائمة اليوم القادة النقابيين من السجون ، وأن تجرى انتخابات حرّة وديمقراطية وبإشراف جهات محايدة ترضاها قيادات النقابات القائمة الآن وجمهور النقابيين ،

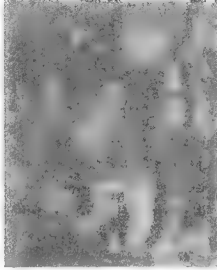
صلاح أحمد إبراهيم :

مطمئناً ، بريقاً من رغبة أو رهبة .
وفوق كل هؤلاء ، أمام الله الديان عالم
الغيب .

سدد الله خطاكم لما فيه منفعتكم
ومنفعة شعبكم ومنفعة من تصيبونهم
ضئلكم ولعلمهم ما نهضوا فيما نهضوا
فيه إلا باعتقاد كونهم ... إن كان ذلك
صواباً أو خطأ ... على الحق ، وأنه
واجبهم الأخلاقي أو الوطني . ثم لا
أزال دائماً كما كنت ، خادم الشعب
والوطن دون انتظار مقابل قط .

وفقكم الله والسلام عليكم ...
أخوك المخلص
صلاح أحمد إبراهيم

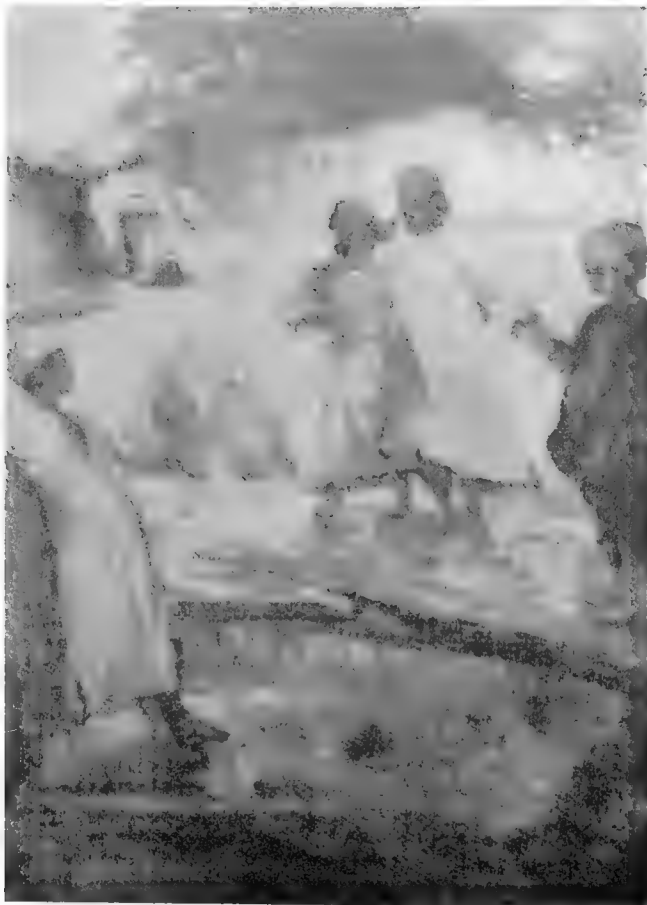
كتبت هذه الرسالة في الخرطوم بتاريخ ١٧
سبتمبر ١٩٨٩ وترسدت في النصف الثاني من
سبتمبر ١٩٨٩ .
وبالله التوفيق .



(٨) متى تحققت بهذه الطريقة
المصالحة في السودان الشمال وتوحدت
الجبهة الداخلية وراء الحكومة
والجيش ، وعرف جون فريق استحلة
اختراق هذا التلاحم المتين يعرف أن
هامشه في المناورة لم يعد كما كان .

خاتمة :

إننى إذ أضع هذه المقترحات بين
يديك أيها الأخ الكريم ، أكون قد قمت
بجهدى كاملاً في سبيل مساعدتكم ،
أعمل بقول خير من قال في بنى البشر :
« أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً » بما
أوضح في ذلك ، وأنت أخى لا جدال .
بهذا أن لك يوعدى بتسليمك
مقترحاتى كتابية ، وأكون قد أبرأت
ذمتى أمامكم وأمام الشعب والوطن
وأمام ضميرى ، الذى سألنى للقائكم



لوحة للفنان يوسف كامل

قصة

حوار مع الطبيب صالح

حاوره : ح . هـ

كله بشرقه وغربه وشماله وجنوبه .
حتى أن هذه القبائل قد أنشأت أحياء
معروفة باسمها حتى الآن في أم درمان .

وكان الامتزاج بين هذه القبائل
بالتأثيرات التصوية والشامية
والحجازية والشمالية والغربية
الأفريقية ، وهذه كلها شكلت ما يمكن
أن نسميه « الحضارة السودانية » ، إذا
جاز التعبير ، وأسرة صلاح أحمد
إبراهيم جذورها في شمال السودان .
وهي أسرة علم ودين . ولكن المدحش أن
هذه الأسرة قدمت للسودان عديداً من
الثوار . أخته فاطمة أحمد إبراهيم أول
نائبة شهيرة في البرلمان السوداني

تطعيمه في مدارس أم درمان
أما دراسته الجامعية فكانت في كلية
الآداب بجامعة الخرطوم . وكان صلاح
أحمد إبراهيم من مدينة « أم درمان »
فهذا ينطوي على الكثير . لأن « أم
درمان » يسميها السودانيون
« العاصمة الوطنية » ، فهي المدينة
التي أنشأها الإمام المهدي يعد أن هزم
« غوردون » البريطاني هزيمة منكرة .
والمدينة على الضفة الغربية للنيل .
بعيدة عن الخرطوم التي رآها
السودانيون عاصمة إفرنجية . فكانت
« أم درمان » العاصمة الجديدة التي
التام فيها شمل القبائل السودانية التي
حاربت مع الإمام المهدي ممثلة للسودان

ف خلال ساعة مسجلة صباح
التاسع عشر من يونيو الماضي
جلس الروائي العربي السوداني
الأشهر الطبيب صالح يحدثني عن
صلاح أحمد إبراهيم فقد كانا صديقين
حميمين . وكان الطبيب حزينا حزناً
حقيقياً على الصديق الذي رحل .

● يا طبيب .. من هو صلاح أحمد
إبراهيم ؟

صلاح عندي واحد من كبار
الشعراء .. ليس في السودان فقط .. بل في
العالم العربي . وهو من الذين جُددوا -
أومن أوائل المجددين - في الشعر
السوداني - وُلد عام ١٩٢٢ ، وتلقى

من قلب ريب



الطبيب صالح

صالح أحمد إبراهيم

للمكتب التنفيذي لوزير الخارجية ، ثم نُقل للعمل في نيويورك نائباً للمندوب السوداني في الأمم المتحدة ، ليعين بعدها سفيراً للسودان في الجزائر ، ومازال الكثيرون يتذكرون له خطاب اعتماده أمام الرئيس الجزائري فقد كان قطعة أدبية بالغة الرقي ، ولم يزل صالح أحمد إبراهيم سفيراً في الجزائر حتى تناول الرئيس السابق جعفر نميري أسيرة صلاح بكثير من التعريض والإساءة ، فكان أن قدم صلاح استقالة من منصبه في نهاية السبعينيات ، وراح يكتب شعراً ضد نميري تداولته الجماهير سرّاً داخل السودان ، وفي باريس التي اختارها مستقراً له عمل

ظل تاريخها سلسلة من النضال ، وقد قاسمها الحياة زوجها الزعيم العمال السوداني « الشيخ أحمد الشيخ » الذي أعدمه الرئيس السوداني السابق جعفر نميري .

إن في أسرة صلاح ما يثير التأمل ، فنراه يجمع بين الثقافة العربية الإسلامية ، والمعرفة الواسعة الدقيقة جداً بالسودان وأفريقيا ، ثم يتعمق في دراسات الأدب الإنجليزي ، وقد أصبح صاحب أسلوب في الكتابة علامة عليه ، وقد ظل كاتباً طوال تقلبه في وظائف عديدة ، فقد عين في الخارجية السودانية عام ١٩٧٠ وزيراً مفوضاً ، وكانت مهمته في ديوان الوزارة مديراً

وكانت تمثل الحزب الشيوعي ، ورغم ماركسية فاطمة إلا أنها كانت متدينة - ومازالت - تحافظ على أداء صلواتها الخمس ، وقد حكى لي شقيقها المرحوم صلاح أن والده المحدثين قال لابنته فاطمة : من حقه أن تعتنقى أي أفكار سياسية ، ولكنني أوصيك بالصلاة ، وقد ظلت السيدة فاطمة حتى اليوم لا تطيق الجلوس في مجلس شراب . وهي مناضلة شرسة ، أذكر أنني شاهدها في البرلمان السوداني عام ١٩٦٦ تواجه رئيس الوزراء السوداني « محمد أحمد محجوب » - وهو رجل مشهور بقوة المعارضة والفصاحة والبيان - مواجهة أعيت الرجل ! ، وقد

قليلين مثل « محمد المهدي » و « المجذوب » ، صلاح أحمد إبراهيم شاعر « سودان محدد » ، وأفريقيا محدودة وليست موهومة . يستخدم كلمات من العامية السودانية - وهي فصيحة - في سياق جملته العربية ، ويؤكد في كل لفظة أنه قد فهم واستوعب التراث العربي تماماً ، كذلك هو يملك ناصية العربية ، يفاجتك بالفكر وصور جديدة يحكم تعمقه في الثقافة الإنجليزية ، وهو ما أتبع له بعد تخرجه من جامعة الخرطوم إن عمل فترة في معهد غاني أنشأه الرئيس الغاني الراحل « كوامي نكوما » للدراسات الإفريقية . وكان على رأس المعهد مثقف إنجليزي شهير هو « توماس هتشكين » ، فاكسب صلاح في هذه الفترة معرفة واسعة بالفكر الإفريقي وأصول القبائل والطقوس وغيرها بحيث يمكنني أن أقدر أنه لا يتفوق عليه في هذه المعرفة الواسعة سوى صديقه وأستاذاه المرحوم « جمال محمد أحمد » ، وإن نشر صلاح أحمد إبراهيم ما يمكن أن أسميه « الأسلوب الجاحظي » نسبة إلى الجاحظ ولكن في سياق معاصر . مزيج من متانة اللغة ورصانتها وحدة الأفكار بطابع سوداني ملحوظ . وفي ديوانه الشعري الأول « غابة الأبنوس » أختار شجرة « الأبنوس » تعبيراً عن الشخصية السودانية . وما هو ينشد فيقول :

أنا من إفريقيا

مصر الشقيقة الكبرى - يحس أن هذه الشقيقة الكبرى لا تقيم الاعتبار الواجب للسودان ! .

وكان في هذا صريحاً واضحاً مستقيم الرأي لا يخفى ما لديه بالقناعة الجاملات ، وكانت صراحته تدعمها دائماً أحاسيسه بأنه يمتلك بالكبرياء وعدم الحاجة إلى نفاق أحد ، وفي ظروف محنة الحياة في باريس بظروفها القاسية في أوقات التبطل عزف عن قبول مساعدة من أحد ! ، حتى لو كان من يعرض المساعدة شقيقه - الذي كان وزيراً في حكومة تميمي - وعمل بعد ذلك مهندساً في الكويت ومفوض الرزق . لكن صلاح اعتذر عن قبول مساعدة منه ! ، ولأن صلاح أحمد إبراهيم كان يؤثر أن يعيش في استغناء واستكفاء كاملين ، فقد كان كبريائه يحير الآخرين ويشير الكثير من الجدل . كما تثير مواقفه عند أبناء وطنه اصطخاب الآراء فيها وتقليبها بين خصومة كاملة معها أو مؤيدة تمام التأييد .



● اعود إلى الطبيب صالح . كيف يرى صلاح أحمد إبراهيم كاتباً وأديباً وشاعراً ؟ يقول الطبيب :

كان أكثر ما يجذبك إلى شعره التفاصيل السودانية الدقيقة جداً ، وهو ما لا تجده إلا عند شعراء سودانيين

كخبير في سفارة دولة قطر هناك حتى وافته المنية ، إن عناصر درامية متنوعة صادفت حياة صلاح . فقلت أن كان طالباً في الجامعة إنتمى إلى الحزب الشيوعي ، ثم اختلف مع زعيمه عبد الخالق محبوب خلافاً عنيفاً شرساً جعله يكتب الشعر هجاءً في زعيم الحزب الذي أعدمه جعفر نميري فيما بعد كما أعدم زوج شقيقة صلاح الشفيق ! ، ومن أشهر قصائد صلاح هجاء عبد الخالق محبوب قصيدة عنوانها « أنا نسي » التي تضمنها ديوانه الشعري الثاني « غضبة الهيباي » ، ولنا أن نخيل حجم شجاعة صلاح إذا تذكرنا سطوة الحزب الشيوعي وقتها في السودان ! .



من عرفوا صلاح أحمد إبراهيم وتابعوا كتاباته يدركون كم كان صلاح سودانياً قماً مغرماً بالسودان إلى درجة الجنون ، وكان يمتلك بمشاعر الكبرياء والاستعلاء لأصوله الإفريقية ، ولعل هذا كان سر اختياره للعنوان الثابت لمقالاته « جديرون بالاحترام » . وقد قاده هذا الشعور العاطفي الجارف بحب السودان وأفريقيا إلى بعض المواقف التي يراها البعض خاطئة ، كان كثيرون يظنون أن صلاح أحمد إبراهيم - مثلاً - لا يحب مصر ! ، لكن العكس كان هو الصحيح . بل كان عاشقاً أصراً ، لكنه كان في بعض الأحيان - وهو يرى في

صحرائها الكبرى وخط الاستواء
شحتنتي بالحرارات الشمس
وشوتني كالقرايين على نار مجوس
لفحتني فأننا منها كهود الأبنوس
فيغير بذلك عن هوية سودانية
محددة ، ثم هو بعد ذلك يصدر ديوانه
الشعري الثاني « غصبة الهيباباي » .
وكلمة « الهيباباي » معروفة في شرق
السودان ويقصد بها الغبار الناعم ،
وقد وجد صلاح - بعد سقوط نظام
الفريق إبراهيم عيود في السودان - أن
الشعب السوداني الذي ظنّه جلاو
شباراً ناعماً هادئاً قد فاجأهم بغضبته
وثورته العارمة . ويتجلى شعور صلاح
أحمد إبراهيم بكبرياء هويته السودانية
الإفريقية في قصيدة ضمنها هذا الديوان
يقول فيها :

هات لي بوقي بوق العاج
لا الآخر .. واسبقني إلى الساحة
خبر صاحب الحانة
أن يدفع لي الرأية .

ولا يمكن أن تكون هذه الصورة
لشاعر غير سوداني ، لأن أصحاب
الحانات - إسمها « الأنادي » بتحريف
لكلمة نادى - في السودان كانوا يرفعون
رأية لأي رجل موسر كريم يجعل شراب
جميع من في الحانة على حسابه وهذا
التقليد السوداني له أصوله عند عرب
الجاهلية ، أيضا الأبيات كتبها صلاح
أحمد إبراهيم بإيقاع معروف لرقصة في
شمال السودان اسمها « الدليب » .
وديوان صلاح ليسا كل شعره ، فله

الكثير الذي لم ينشر . ولعل أسرته
حالياً - كما علمت - تجمع إنتاجه الذي
لم ير النور ، من خصوصيات أشعار
صلاح كذلك أن مدينة « أم درمان »
بادية فيها بخصوصية واضحة ، وقد
شهدت المدينة علاقة حميمة حارة بين
صلاح أحمد إبراهيم والقاص
السوداني الراحل « علي المك » . الذي
تولى قبل وفاة صلاح بخمسة أشهر ،
وعندما رثاه صلاح بدأ قصيدته
بالحديث عن « أم درمان » التي عشقها
سويا ، وبعد التفرغ في « أم درمان »
وموقع بيت أهل « علي المك » فيها يقول
مخاطبا صديق عمره :

فمن هانئنا يا أخ ثقتي نزلت في
الاخبار

والسلام عليك أبا رحلتى
والسلام عليك وراء الحجاب

وشبهتني في المنية
سيفي يهفو إلى ضجعة في القراب
السلام عليك إنظرتني
فما لي غير عصا .. وعليها جراب .

فيذا تسألفنا صورة « العصا
والجراب » فنحن أمام صورة سودانية
قحة . إذ كان السوداني عند سفر
الهجرة من مكان إلى آخر يحمل جراباً
فيه بعض الزاد والماء ، ويعلقه في عصاه
على كتفه ، وهكذا كان صلاح أحمد
إبراهيم في حياته ليس لديه سوى العصا
والجراب . إذ عرقته زاهداً بسيط
الحياة ، ولعل هذا كان سر قوته في

مواجهة خصومه ، ولم يكن يعاني -
شأن بعض الشعراء الأفارقة - أي
إحساس بالدونية ، بل كان متعالياً إلى
أبعد الحدود ، ونادراً ما تجد في
قصائده اقتراباً من مسائل العرق واللون
وما إلى ذلك .

وقد لا يعرف كثيرون أن صلاح
أحمد إبراهيم قد كتب في بداياته -
بالاشتراك مع صديقه « علي المك » -
مجموعة قصصية باسم « البورجوازية
الصغيرة » . ولم يكتب الرواية ،
وكما عرف كشاعر من شعراء القصص
فلا يعرف كثيرون كذلك أنه كتب الزجل
المسامي السوداني المعروف باسم
« الدوبيت » . وكانت قصيدته في مجامع
جعفر نميري تنتمي إلى هذا اللون .



بدا صلاح أحمد إبراهيم
ماركسياً . لكنه تحول عنها سريعاً
بحيث انتهى إلى حالة من التصوف
الإسلامي . ويذكر الطبيب صالح أنه
التقى بصلاح في جامعة « درم »
الإنجليزية من سنوات ، وكان الشهير
رمضان فيذا بصلاح صائم مع
معاناته من مرض السكر . وقد أشفق
الطبيب على صلاح الذي أصر على
الصوم ، ويشير الطبيب إلى أن لصلاح
قصائد صوفية لم تنشر .

هكذا كانت رحلة عصفور « أم
درمان » مذ بدأت وحتى رحل ■

صلاح أحمد إبراهيم :

تعال نمرح في غابة



الأبنوس أيها الموت

— ١ —

فات صلاح احمد إبراهيم ، وهو قاطع « غابة الأبنوس » بخطى انقلبتنا الأم مرض مزمن لم يكن الشاعر الصديق ، رحمه الله ، يعير له اهتماما ، فيما كانت اشجار غابته توريق بالثمار والأزهار السماوية والأفكار السرمدية التي تعلق بذهن من قرأها إلى الأبد . وتمر الليالي ، وبياتنا نيا الموت كصاعقة غير منتظرة : لئما ترفض اشجار السودان الأبنوسية أن تنام وتصر على إعلان الحداد بألوانها البيضاء ، لتضج بكفن أوراقها المزهرة أحد الزراع الورعين لهذه الغابة ، وهو يقهقه مائلاً الفضاء بمرح سوداني عارم كأنه يؤذن للأسرار الكبيرة بالخروج من ثنايا قلبه . فإذا ما كان الموت قد استولى مرة واحدة ، وإلى الأبد ، كأي جندي مغولي ، على تلك الضحكات العامرة بالأمل والقي بها في عالم الظلام ، فإن صورة للشاعر ، ببريق عينيه وسمرة بشرته اللامعة لم تدع ذلك العالم أن يطغى على فضاء الأمل .

لم تنطفئ تلك الصورة المشعة للراحل منذ أواخر السبعينيات حيث تعرفت عليه عبر زميل جامعي كان

يدرس الفلسفة ، بل كانت ، على العكس تكتنز بالق جنيذ ومعرفة حاضرة . تعرفت عليه ، متعدياً ، انيقاً ، لا تتحرك عيناه عن واجهات المكتبات في الحى اللاتيني ، يجمع بين تهذيب الدبلوماسية وشغالية الشعر ، هذا التهذيب الشفاف جعل منه إنساناً ضعيفاً أمام فورة أحاسيه ، فيتسرب كما يتسرب الضوء في أبة ثغرة إلى أعماق جميع الناس ، باختلاف مذاهبهم وطبقاتهم وأعمارهم . تلك الروح التي شاعت لها الأقدار أن تغادرننا مبكراً إلى عالم آخر ، تبقى تذكرنا بالموت الذي غالباً ما ننساه في غمرة انشغالاتنا العابرة .

— ٢ —

صلاح احمد إبراهيم ، « سوداني » بشكل كامل ومطلق كما يقول عنه الطبيب صالح ، بل ليس مثله من يعشق السودان : أبعد عنه لأنه يحبه كثيراً وربما ليراه ويكتب عن الامه بشكل أفضل ، لذا اختار الغربة دون أن يصبح مغترباً ، واختار السودان دون أن يصبح محلياً أو قطرياً ، فعرويته كانت تنبع من الغائلة العربية

الصفافية التي تتدفق من نبوانه الأكثر شهرة « غابة الأبنوس » ، معبراً بذلك عن جوهر بلده فهذا الشجر أو الحطب يجمع بين المثانة والجمال تماماً كـ « الزبل » — هذا الإنسان الزائل — السوداني الجميل ، بدعاية روحه ، وسمرة بشرته ، كأنه استعار من الاخلاق العربية مثانتها ومن شمس افريقيا نيرانها . صلابة الأبنوس هي صلابة الإنسان السوداني ، الحزن القوي — لفحتني « النار » فانا منها كمود الأبنوس — فهذه الغابة ، « النار » فانا منها كمود الأبنوس — فهذه الغابة ، ليست كالفابات الأخرى . زرعها الشاعر بمعوله وبذوره في أرض السودان ، فيها نجد كل شيء : الثمرات الموسيقية — الجوان — التروايك — الذين يصدهون بأغنيات الحب على قيثاراتهم الخشبية المصنوعة حتماً من اشجار هذه الغابة ، ويدل أن يمرح الشاعر مع أناشيد الشعراء وعزف قيثاراتهم ، يتذكر الجزائر — يالتيني رصاصة تطلقها الجزائر — وتهمس له السودان من خلال فصل الخريف — وهو فصل الأمطار — ويتحسس رياحها التي تلفح وجهه من بعيد ،

أحمد إبراهيم شغل حيزاً مهماً في الإبداع الشعري السوداني والعربي ، وخصوصاً لأنه شهد مراحل متنوعة من تاريخ بلاده .

يمكنني القول إن جاز لي هذا الحق ، أن أعتبر نفسي مخضراً ، سبقنا رجيل حمل على كتفه عبء الحركة الشعرية في تعبهما الوطني ، من هذا الجيل أذكر الشعراء أحمد محمد صالح والبنّا والعباسي وآخرين . ثم جاء جيلنا في وقت أخذت فيه الحركة النقابية والوطنية تترسخ في السودان وترفع صوتها من هذا المنطق . اعتبرنا من رواد الواقعية إن صحّ التعبير ، لارتباط شعرنا بالحركة الوطنية السودانية ، والمقصود بذلك حركة أدبية ذات منظور تقدمي تستلهم مختلف التجارب في الأدب العالمي ، ومن هذه الأسماء ناظم حكمت . مكسيم غوركي ، وهوارد فاست وسوام — هكذا بدأ الشاعر بكتابة قصائده من خلال ارتباطه بحركة اجتماعية وطنية — هذا سؤال ينطوي على مفزى لأنه بغير ذلك لا يمكن فهم مجرى الشعر السوداني لأنه الأقرب للفطرة ومن ثم فهو الأقرب لأنفسه الشعب السوداني بحساسيته الفاتكة ، فلم تكن لدينا يوماً من الأيام حركة أدبية مترفعة على الشعب ، مما انعكس ذلك بطبيعته على الخصائص الفنية للادب السوداني فلا غر أن لاحظ الشاعر الكبير نزار قباني أن الاحتفاء به لم يكن مقتضراً على المهتمين بالشعر

صحراوى مقاوم للعناصر الطبيعية و — السنبير — طير مهاجر معروف في السودان ، ومن السماء ينزل بشعره وروحه إلى جذر الشجرة — بذرة الحياة — وقوام الأبنوس .

— ٣ —

في سن مبكرة ، بدأ صلاح أحمد إبراهيم ، يكتب قصائده الأولى عن الوطن السليب — فلسطين — وعلى الرغم من إنتاجه الغزير فهو لم ينشر إلا القليل من ركام القصائد المكسدة في أدراج مكتبته ، ولم ينشر الراحل سوى ديوانين « غابة الأبنوس » — دار بيروت ١٩٦٠ (أعيد نشره بحلّة أنيقة دار اديفرا بباريس عام ١٩٩٢) و « هضبة الهبياء » دار الثقافة — بيروت ١٩٦٥ . ولعرفت للتامة باللغة الإنجليزية وأديها ، عمل على ترجمة كتاب « النقد الأدبي في أمريكا » في بيروت عام ١٩٦٢ . ومنذ بداية حياته العامة تقلد مناصب عدّة ، خاصة في السلك الدبلوماسي حيث عمل سفيراً لبلده في الجزائر وثانياً للمندوب الدائم للسودان في الأمم المتحدة ، وأخيراً مستشاراً في السفارة القطرية بباريس إلى أن وافاه الأجل .

من خلال لقاءاتنا العديدة التي أجريناها مع الشاعر الفقيذ منذ العام ١٩٨٥ — نشرنا بعضها — نحاول أن نستعيد بعض فقراتها لإعطاء صورة عن آرائه في الشعر لأن صلاح

ويشم عطر النال والأتيس — أعشاب تنبت في برارى السودان — ويلفع وجهه الرعاش — رائحة نسيم الخريف المحملة برائحة الطين والأعشاب الزكية ، والتبر — زهر أصفر — لكنه لا ينسى ماسى قبيلة « الهندتوا » الأبيّة ، والعريقة ، والخلوقة ، وأكثرهم من الفقراء الذين يشغلون حمالين في الميناء . ولا يغيب عن ذاكرته مزارعو « عنبر جودة » الذين لا قوا حتفهم في غربة ضيقة بعد أن اصطدموا برجال الشرطة الجلادين ، وماتوا اختناقاً . ثم تميزه صورة « نوربان جرائ » التي أبدعها أوسكار وايلد ، متمثلًا التناقض بين الظاهر والباطن .. ويتذكر قابيل ومأساته مع أخيه هابيل ويكتب كذلك عن شقيق « أمبادوا » ، واحد من المئات الذين نكل بهم المستعمرون في كينيا .

وفي أيام المحنة الدامية ، عقب فشل الانقلاب العسكري عام ١٩٧١ ، كتب الشاعر في رثاء الشهداء رغم أنه لم يكن على وفاق فكري مع أرائهم . ولا ينسى الشاعر واقعة « كفرة » و « جالو » و « طهرة » حيث لعب السودان دوراً بارزاً في تحرير أريتريا والحبشة وهى معارك طرابلس — الجندى المجهول — وأخى عثمان / مازال هناك حتى الآن / في كفرة ، ، في الصحراء الغربية / في بقعة أرض منسية / . ويتواصل الشاعر مع أناسه « غابة الأبنوس » عاشقاً — أحبك — ومتذكراً الهلجيج — شجر

تعال نمرج في غابة الإبنوس

جلية انفصال المبدع عن قرائه الحقيقيين . ولعل جزءاً من المحنة السياسية في الوطن العربي ، أن انكسار ابتكاته يعيدون بالتعبير عنه وعن إنسانه الاعتيادي ، إنهم يكتبون ، في الغالب ، لفرجة ضئيلة ليس إلّا .

وشاعرنا الراحل هو الآخر نذر شعره ونفسه للغالبية العظمى من أبناء شعبه وكان تواضعه الجُم يؤدي به إلى القول :

« إذا كانت لدى أية أهمية كشاعر نهى لأنى مثال لسراى أسلفت القول بأن الشعر السوداني كإنتاج السوداني ملقزم بالضرورة ، ولا يوجد لدينا ذلك الترف الثقال — وكان من الطبيعي أن تتبادل الرأي حول مدى تأثر هذا المبدع برواد الشعر العربي الحديث أمثال السياب والبياتي ونزك الملائكة — هذه أسماء لها الكثير من التقدير باعتبارها من رواد شعرنا العربي المعاصر وقد علمتنا أن كثير والفضل في ذلك يرجع ، بطبيعة الحال ، إلى بيروت ودور نشرها . وقبل هؤلاء لا ينبغي أن تغفل بصورة خاصة ، محمد مهدي الجواهري ، الأقرب بشعره للمزاج السوداني . وباعتباري انتمى إلى تاج السر الحسن وجيل عبد الرحمن وآخرين غير معروفين خارج السودان . فقد تأثرنا كذلك بالشاعر المصري الذي يتجاهله أو يجهله النقاد والمؤرخون العرب وهو كمال عبد الحليم »

أوفقنا الجيش العربي الفتح في حدود السودان الحالية . وكان العرب يسمونهم « رماة الحق » فالعروبة والإسلام دخلا السودان بغير طريق الفتح . وجاءت قبائل عربية على نحو هجرة عربية في بعض الأحيان ،

وأخرها جاء منذ ثلاثة قرون عرفت بقبيلة « الرشيدة » حيث جاءت تلك القبائل بميراثها البدوي ووجدت في السودان بادية أشبه بالديار التي تركتها ، بل وأغنى ، فاحتفظت بذلك الموروث البدوي العربي القديم ، وهو أساس عروبة السودان ، إلّا أن هذه القبائل وجدت السودان مأهولاً بالقوام ذوي ثقافات متعددة ، فزواجت تلك الثقافات عندها وكان لهذا التزاوج الدور الفعال في تكوين ما يسمى بالشخصية السودانية وهي وإن كانت عربية ، تضيف عناصر لا تنكر كلون السودانيين أنفسهم — إذن نجاح روايات الطيب صالح تعود لارتباطها بهذا الموروث الفني — روايات الطيب صالح هي في الواقع تاريخ لكل ما سبق مني ذكره لكني أريد أن أضيف بأن ما يبدو من تواضع لدى الطيب صالح ليس فقط استعراضاً غريباً لفضيلة شائعة لدى شعبنا بل إن الإبداع لديه ضرورة حيوية أكثر مما هو نرجسية المبدعين . يمكنك أن تقول بأنه لم ينتزع الشهرة ولكن الشهرة هي التي هاجمته . وهكذا لمن يكتب في السودان أقول هذا لأن المراكز الثقافية الأكثر تقدماً في الوطن العربي تظهر بصورة

من المثقفين وإنما من قبل الجمهور العادي أيضاً — ويمكننا أن نفهم ذلك لأن الشعر أكثر استجابة للأحداث السياسية والهموم الاجتماعية من القصة والرواية — السوداني بطبيعة تكوينه يميل إلى الهموم السياسية والاجتماعية . لذلك كان لا بد لمن يهتم بمخاطبته أن يحترم هذه النزعة عنده وإلّا لا يابه له أحد . ليس الشعر بمفرده مرتبطاً بالأحداث السياسية وإنما كل ضرب من شروب الفن يتجه بالضرورة اتجاهاً اجتماعياً وهو ذو نزعة سياسية صارخة حتى لو جاءت مغلقة ، فالحوار الذي رصده الطيب صالح عبر شخصيات سودانية بسيطة مثل « بالسياسة » وهو نموذج لما يدور حيثما التقى السودانيون ، فالمراسيم الاجتماعية هي بمثابة منقذات سياسية في المحل الأول — الموروث الشعبي السوداني غني للغاية ، فلا يتمكن أي مبدع سوداني أن يهمله .

ويأتى تفسير ذلك على لسان الشاعر الفقيـد — ثمة تفرد سوداني لا مفر منه ، ذلك أولاً أن السوداني عبارة عن مزيج متفاعل له خصوصيته :

« كانت هناك حضارة في شمال السودان لاسيما تلك التي قامت في « كرم » و « نابتا » التي حكمت مصر باسم الأسرة النوبية الخامسة والعشرين حتى امتدت إلى داخل فلسطين ثم اعتبقتها ملكتان مسيحيتان

● وسؤال الرواد كان يجزئنا بالضرورة إلى حركة الشعر العربي الحديث وتأثيراتها على الشعر السوداني ، وللشاعر المرحوم رأى في ذلك .

« السوداني قارئ نهم ... وهو يتتبع ما ينشر في بيروت والقاهرة . وليس مستغرباً أن نجد النفس البسطاء يهتمون بالشعر العربي الحديث . والتأثر أمر طبيعي سواء بالنسبة للقارئ العادي أم المبدع . فالجيل وحده لا يتأثر كلنا يتأثر بقدر أو باخر لكن يبقى العمود الفقري هو الميراث السوداني الذي يغني شعرنا باستمرار ويمنحه طاقات جديدة لا تستنفد » .

ولزيد من الإيضاح كنا نهدف لمعرفة رأى الشاعر بالشعر الحديث .

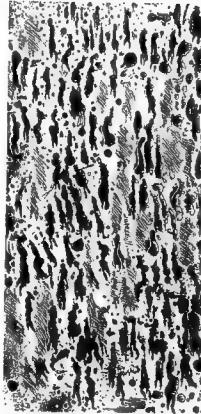
يمكننا تلخيص الوضع على النحو التالي : الشعراء الأصغر رعباً والأكثر معرفة ولماً بهمومنا العربية القومية ليسوا بالضرورة أفضل تعبيراً من الناحية الفنية . وذو القدرة الإبداعية الرفيعة يستلهمون نماذج أفلاطونية غير عربية بحيث لا تغنى شيئاً لدى الإنسان العربي . ربما أكثر من نجاح في تضيق هذه الثقة هم شعراء المقاومة الفلسطينية لأنهم لا يمكنوا إلا ذلك ولعلنا نقول : لماذا انتحر خليل حاوي ؟ والحقيقة أن أفضلنا جميعاً نحن الشعراء السودانيون هو الشاعر

محمد المهدي مجذوب وهو الأقرب إلى الميراث السوداني ، أما الشعراء الذين أتوا بعدنا فهم الأكثر تأثراً بنزعات حداثة في الأدب العربي مما ارتاده كل من السياب والبياتي ونازك الملائكة وأدونيس وخليل حاوي وعبد الصبور وحجازي » —

ولعلنا تذكرنا في مجرى لقاءنا مع الشاعر الراحل أن نسأله عن حركة النشر في السودان التي نعرف عبرها على هذا الإبداع

بصورة عامة ، لا يتعجل الأدبي السوداني النشر .. ولعل الأدبي السوداني غير المنشور أكثر من الأدبي المنشور وفي أكثر الأحيان لا تعرف الكثير عن المبدعين المختلفين هنا وهناك . وهذه كما يبدو ظاهرة سودانية . بالتأكيد ثمة صعوبة في النشر وكثيراً ما يلجأ الأدباء لنشر نتاجاتهم في بيروت والقاهرة ، يضاف إلى كل ذلك ، مشكلة التوزيع في الداخل والخارج على حدّ سواء .

قال تلك الآراء ، بتردد المبدع وخوف العالم وغموض الشاعر ، قالها في ذلك اليوم الذي كنا فيه جالسين في مقهى باريس ، حيث هو يحلم بسودان أكثر طمأنينة وراحة على أبنائه في شيخوخة متألقة بين أحفاد لا يعرف اسماءهم ، فيما أحاول أنا استرجاع ملامح وجهه الزاخرة بالتعبير ، وأقول أنت تمرح ، أيها الموت في « غابة الأبنوس » ونحن نيكى على مصائرنا ومصائر من نحب .



أسرة مصرية من طراز رفيع



بقلم

صلاح أحمد إبراهيم

قلت ، هل افترقنا أنا ؟ ليرجعوا إليهم
بنصه في الطبرى . . هو بالفعل هناك
بالنص .

اختفى من الخرطوم ذات يوم . ظهر
في رئاسة الجمهورية بالقاهرة مستشاراً
لعبد الناصر في الشؤون الأفريقية .
هناك تجلت له مواهب واهتمامات
ما عرفناها فيه من قبل . أخذ يدرع
أفريقيا طولاً وعرضاً فهو في كل بؤرة
مستعرة أو هدف خلف استعارها .
القاهرة تعج بمكاتب حركات التحرير
الأفريقية — عينها التي صارت فيما
بعد الأحزاب الحاكمة — ولعله كان
المسؤول عنها ، وأليه يرجع ذلك

« اعتزت شوارب الملك فؤاد . وخرج
طلاب الأزهر شاهرين السلاح الأحمر
الا وهو المراكيب » . تعرف أنه ليس
الأكاديمي المتجرد ولكنه رجل الموقف
الملتزم ، وما كان يصدر منه ما يدل على
التزامه بشيء محدد . هو مستخفف
من أجل الاستخفاف ؟ ما توصلنا إلى
شيء . ولقد كانت حاسة شمنا قوية . تثير
إحدى عباراته التي يلقيها من غير
اكتراث مظاهرة ضده في أم درمان
ظاهرة يوم جمعة . يستقبل طلابه في
اليوم التالي بنفس هدوءه المعتاد
وابتسامته الواهنة في غلالة مسخريتها
المؤمنة . يطلق « ما الذي احتقمه فيما

كان المرحوم عبد العزيز اسحق
استاذاً للادب العربي بجامعة
الخرطوم في الخمسينيات . كان رجلاً
هادئاً بابتسامه حبيبة تنمويها سخرية
حبسية . يضع على عينيهِ نظارات طبية
يعلمها جبين مرتفع قوى يلتفت للنظر
بشدة إلى ذكاء حاد . تحسبه يتناول
الاشياء باستخفاف ، وما كان يدخل
قاعة الدرس بلا أوراق ، يرتجل
محاضرة في أسلوب خطابي مستمر
كل جملة تند وكأنها خجلة مطرقة
قوية . وداشاً فيها شيء لادع . يحدثنا
عن كتاب « الابد الجاهلي » لسه
حسين حين صدر الكتاب فانار زوبعة

الاعتراف بالجميل الذى تحس به حتى اليوم لدى العديد من بلاد أفريقيا نحو ابن أفريقيا الكبير عبد الناصر . ثم سمعنا فى الخرطوم أن عبد العزيز اسحق ظهر فى جنوب أفريقيا وأنه طرد منها . ثم انقطعت اخباره .

فى باريس قابلت جوليانا بنت باتريس لومبيا . كبر الاشبال صاروا كابيهيم ، أو لا أعرفه ذاك الزئير ؟ حكى لى بعربية مصرية ، لالكتة فيها أو تلجلج ، كيف أن والدها البطل حين شعر بالخطر يطبق عليه من كل جانب طلب من عبد الناصر أن يأخذ بميدأ عنه طفليه : جوليانا وفرنسوا . أخرج الطفلين من بيت رئيس الوزراء الشرعى ، بيته المحاصر ، تحت أكوام صناديق الزجاجات الفارغة . أخرجاً سرأ والخوف يكاد يقتل الطفلين . كلف عبد الناصر قائد الكتيبة المصرية من « ليوبولدفيل » — وكان الشاذلى — بتهديب الطفلين وأن يفتح النار إذا حاول اعتراضهما معترض . وصل الطفلان الأمان فى القاهرة . آخر مرة يريان فيها أباهما البطل . فلما عند أسرة مصرية ثرية صارت أسرتهما . أسرة عبد العزيز اسحق .

حدثتني بنت لومبيا : فنانا فى كنف « بابا » عبد العزيز وزوجه الفضل ، وكنا نسميها أيضا « ماما » نترعنا مع أولادهما كأولادهما . كنا جميعاً على جانب كبير من « الشقاوة » ولكن ما كانا يبديان غير التحمل والعطف

والحب وبين حين وحين يبديان الحزم الضرورى فنزوى ونخاف . كنت وأخى فرنسوا نلظ أن لكل طفل أبوين أحدهما أبيض والآخر يسود ، وأمان واحدة بيضاء والآخرى سوداء . كانت تلك الأسرة المصرية أسرته .

ولما كان أهلكا « كاثوليك » فقد كانت « ماما » تأخذنا للكنيسة كل أحد كما اعتدنا عند أهلكا ، تنتظرننا فى الخارج حتى تنتهى من الصلوات وتعيدينا للبيت . وفى ليلة عيد الميلاد تنتظرننا منتصف الليل فى البرد حتى نهاية التراتيل الخاصة بالعيد ، تنتظر فى صبر حتى تنتهى فترجع بنا للبيت .

حين جاءت أمى الحقيقية من « الكونغو » لأول مرة لم تجد ما ينقص التربية التى تلقيناها شيئاً يحزننا لبعدها عنا . فى الواقع لم يلقها غير ، شيئين : عدم معرفتنا لغتها القبلية ، وما كان هذا ذنب « ماما » المصرية ، والشئ الثانى الذى مالها أنها وجدتنا ناكل عشباً أخضر ونصبه بشرامة . صرخت ما هذا الحشيش الذى تأكلونه .. انفجرت وفسرتموها ضاحكين . التذوق ما هو الحشيش الأخضر الذى استقطعت ١٩٤٩ له .. ووجدته أشهى لكنا ولا تزال ... انه الملوخية !

ثم لا أنسى يوم جاء « بابا » عبد العزيز ثائراً من الغضب . همس أحدهم فى رئاسة الجمهورية : « هذه فرصتك الفادحة لنجعل من هذين

الطفلين مسلمين » . رد عليه « بابا » عبد العزيز « كيف تجرؤ على هذا القول ؟ لقد استودعنى أباهما أبوهما طفلين مسيحيين ، فكيف أعيدهما له وقد جعلتهما من وراء ظهره وبلا إذن منه مسلمين ، إننى لن أغرب به قط وإن أخوين ثقته . حين يكبران لهما أن يقررا لنفسيهما ويختارا الدين الذى يروق لهما . لكننى لن أستغل فرصة أنهما أمانة فى عنقى لأفعل فيهما ما ليس لى تخويل بفعله » .

قالت لى « جوليانا » ولكننا كنا نصوم أياماً من رمضان تضامناً مع أسرتنا المصرية فى صيامها دون أن يلزمنا أحد بذلك . والحق ، لقد علمنا « بابا » عبد العزيز أن نعتز بأصلنا ، وبانتمائنا الأفريقى ، وأن نحب وطننا ونحب أفريقيا . كل هذا الفضل يرجع إليه . لقد كان « بابا » عبد العزيز رجلاً شريفاً عفيفاً ، مات رقيق الحال حين اغتنى سواء . وأعرف أن « ماما » بعد موته اضطرت لبيع مقتنياتها . « ماما » تعمل الآن موظفة بإذاعة بلد عربى . إننى أحبها حبى لأمى الحقيقية . أما ريتنى ورعنتى وسهرت على سهرها على أولادها ؟

نعم ، لم يخلف عبد العزيز اسحق لاهله ثروة وكان فى مقدوره ولكنه خلف لهم الثروة الحقيقية التى لهم أن يفتروا بها ، المذكرات الرائعة والذكر الحميد .

نحن والوردى

شعر

صلاح أحمد إبراهيم

يا ذكئ العود بالمطربة الصماء والفاس تشظى
وينيران لها ألف لسان قد تلظى
ضُغ على ضوئك فى الناس اصطباراً ومائز
مثلما ضووع فى الأحوال صبراً أَلْ يأسر
فلئن كنت كما أنت عبق
فاحترق

* * *

يامانيا حوى حول الحمى واستعرضينا
واصطفى
كل سمح النفس بسلم العشيات الولى
الطيب العف كالانسام روحاً وسجايا
أريحى الوجه والكف افتزاراً وعطايا
فيذا لافاك بالباب بشوشاً وخفى
بضمير ككتاب الله طلعز
أنشبي الاظفار فى اكتافه واختطفى
وأمان الله منأ يامانيا
كلما اشتقت ليمون الحيا ذى البشائر

ونحن أيضا نذكره بمحبة وامتنان .
نذكره بحسباننا طلبته فى جامعة
الخرطوم . ونذكره بما قدم لافريقيا من
جهد وعون ، ساعة حاجتها ، بهمة
وتفان ووفاء وصمت . ونذكره لما قدم
لاسرة حبيبنا الغالى باتريس لومميا ،
لاسيما باسمنا كعرب . ونذكره لامثولة
لذة فى المروءة والخلق الرفيع .
ولا يذهب العرف بين الله والناس .

إليك يا « ماما » — كما تسميك
فتاة افريقية من بيت كريم — إليك
ايضا كنت . وإليك يا اولاد الراحل
العزير الاعزاء . تحية لكل اسرة مصرية
من طراز رفيع ، بما قدمت المعروف فى
صمت وتحملت تبعاته فى تلف ونكران
ذات . وما انصنناكم حقكم بعد ■

نشر اولاً فى مجلة اليوم السابع

شَرِّقِي

تجدينا مثلاً في الناس سائر

نقهر الموت حياةً ومصائر

* * *

هذه اجنابنا مكتشفة فليم رامي

هذه اكبادنا نُكَّهَا وَزَعْدُ ياحقود

هذه اضلاعنا مثلومة وهى دوامى

وعلى النطح الرؤوس

فاستبدى يافؤوس

وادخل ابياتنا واحتطى

وأديرى يامننا كؤوساً في كؤوس

من دمانا واشربى ..

ما الذى أقسى من الموت ؟ فهذا قد كشفنا سره

واستبفنا مره

صَدِئَتْ آلاَتُهُ فِينَا وَلَازِلْنَا نُعَافِرْ

ما جزعنا أن تشهنا ولم يَرَضِ الرَحِيلُ

فله فينا اغتياق واصطباج ومقييل

آخر العمر ، قصيراً أم طويل

كفر من طرف السوق وشبر في المقابر

ماعلينا .. إن يكن حزننا فللحزن ذبالات مضيئة

أو يكن قصداً بلا معنى ، فللمره ذهاب بعد

جينة

أو يكن خيفة مجهولٍ فللخوف وقاءٍ ودرية

من يقينٍ ومشية

فهلُمى يامننا جحافل

تجدينا لك أنداد المحافل

القرى منا وفيها لك ، والديوان حافل

ولنا صبر على المكروه — إن دام — جميل

هذه أعمالنا مَرْقُومَةٌ بالنور في ظهر مطايا

عَبَرَتْ دُنْيَا لِأُخْرَى تَسْتَبِقُ

نَفَذَ الرَّمْلُ عَلَى أَعْمَارِنَا إِلَّا بَقَايَا

تَنْتَهَى عُمرًا فَعُمُرَا

وهى نَدَى يَحْتَرِقُ

ما انحنت قاماتنا من جمل أثقال الرزايا

فلنا في حلك الأهوال مَسْرَى

وطُرُق ،

فيذا جاء الردى كَثُرَ وجهاً مُكْفَهراً

عارضاً فينا بسيفِ نموى وذرق

ومُصِرّاً

بيدِ تحصُّدنا ، لم نُبِدِ للموت ارتعاداً وفزق

نترك الدنيا وفي ذاكرة الدنيا لنا ذِكْرٌ وذكري

من فعالٍ وَخُلُقٍ

ولنا إرثٌ من الحكمة والجلمِ وَحُبِّ الآخرين

ولاءٍ حينما يَكْذِبُ أهليه الأمين

ولنا في خدمة الشعب عَزَقٌ

* * *

هكذا نحن ، مفاخرنا ، وقد كان لنا أيضاً
سؤال وجواب

ونزوع للذى خلف الحجاب :

برهةً من سمرِ الدهر اقمنا ومشينا
ما عرفنا بِمِ أو فيمِ لَتَيْنَا وانتهينا
وخَبَرْنَا ثَقَلِ الدنيا وما في بَهْرَجِ الدنيا الحقيق

عَرَضاً فَإِنْ لِقَائِنِ فما نَلَيْكُهُ يَلُتْ من بين يدينا
أو دَهَبْنَا دونه حين بَقِيَ

فكما كان لدينا ، صار مِلْكَاً لسوانا ، وغرور
لغير غافلٍ يَحْتَالُ في الوهمِ الهويني
في حِسْبِ

رَبِّ من يَنْهَلُ من بحرِ الغوايات ظَمَى
والذى يملكِ عينين ولا لُبَّ — عَمَى

والذى تسهره الدنيا ولم يؤرِ المصير
أبله يمرحُ في القيد وفي الحَلْمِ يسير

ريثما توقظه السقطة في القاع ولا يعرفُ أَيْنَا
كل جيلٍ بعده جيلٍ ويأتى بعد جيلٍ

يَلِيْتُ جِدُّهُ ، مرتقباً في غبطةٍ أو غفلةٍ أو قلقٍ
فَقَعَةُ الأمالِ في جيلٍ بديلٍ

طالعٍ أو طامعٍ مستَبِقٍ
امسِ قد كنا سُقَاةَ القومِ بالكاسِ المريزِ

وغداً يحملنا أبناؤنا كي نستقى
فالذى تَحَلَّى له مَضِيغَةُ الدنيا سيُدعى لرحيلٍ

حين يبدو قادم في الأفق
وكلا الذاهب والقادم في دفترها ابن سبيلٍ

كُلُّ طفل جاء للدنيا أخی من عدمٍ
مُشْرِقِ الوَجْنَةِ ضَحَاكِ الثنايا والقَمِ
يَسْرُجُ الساعاتِ مُهْرَأً لاقتحامِ القَمِ

سابقاً في نشوةٍ لِلْهَرَمِ
فإذا صاح به الموتُ اقدمِ

كان قَوْتُ الموتِ بعضُ المستحيلِ
عجبي من رَمَةٍ تَرَقُّلُ بين الرَمِ

نسيبتُ سوءَ مالِ الاممِ
وسَعَتْ في باطلٍ عقباهُ غيرِ الألمِ

ومُطِيفِ الندمِ

والسأمِ

غَصَّةُ الموتِ ، وإنْ مَدُّ لها في فسحةِ العمرِ قليلٍ
فالذى يعقبه القبرُ وإنْ طَالَ مدَى ليس طویلٍ

والسؤالُ الحقُّ : ماذا بعدُ ؟ ماذا بعدُ ؟ ماذا
بعدُ في هذا السبيلِ

يرتجيه الأدمى ؟

إذا مِتْنَا انتهينا للأبدِ

غير ما يمسك دهرٌ أو طبيعةٌ

أم بدانا من جديدِ

كيف أو أين سؤالٌ هائلٌ لن نستطيعه

في غدٍ يحكون عن أُنَاتِنَا
وعن الآلامِ في أبايُنَا
وعن الجُرحِ الذي غُثِيَ لهم
كُلُّ جُرحٍ في حنايانا يَهُونُ
حين يَفدُو مُلْهُمًا يُوْجِي لَهُمُ
جُرْحُنَا دَامَ ونحن الصامتونُ
حزننا جُمُ ونحن الصابرونُ
فابْطِئِي ما شئتِ فينا يامُنُونُ
كم فُتِي في مَكَّةَ يَشْبُه حِمزة ؟

* * *

بالخشوعِ المحضِ والتقديسِ والحبِ المقيمِ
والتَّضَاعُ كَامِلٍ في حُضْرَةِ الرُّوحِ السَّامَوِيِّ
الكَرِيمِ
التَّحِيَّاتُ لَهَا ..

وبشوقِ ابدئِ عارِمٍ ينزِفُ من جرحِ اليمِ
وامْتِنَانٍ لا يَفِيهِ قُدْرَةُ قولٍ ولا فِعْلُ حَدِيثٍ أَوْ
قَدِيمٍ

التَّحِيَّاتُ لَهَا ..

لَيْتَ لِي في الجَمْرِ والنِّيرانِ وَقْفَةٌ
وَأَنَا أَشْدُو بِأَشْعَارِي لَهَا
لَيْتَ لِي في الشُّوكِ والأَحْجَارِ وَالظُّلْمَةِ رُخْفَةٌ
وَأَنَا أَسْقَى بِأَشْوَاقِي لَهَا

أَفَمَنْ يَذْهَبُ عَنَّا سَبْعُونَ
مِثْلَنَا تَزْعُمُ شَيْعَةٌ
ثُمَّ هَلْ عَادَ أَحَدٌ ؟
أَمْ لَهُ في دَارِهِ الْآخِرَى خُلُودٌ
بَعْدَ أَنْ يَسْتَرْجِعَ اللَّهُ الْوَدِيعَةَ
بِكِتَابٍ وَأَمَدٍ

حُلْمُهُ صَارَ حَكِيمًا وَهُوَ طِفْلٌ في سَرِيرٍ
فَهُوَ يَزْدَادُ بِمَا حَاقَ بِنَا حُزْنًا وَحَزْمًا وَوَقَارًا
وَانْفِعَالًا كُلَّمَا عَاتَ بِنَا دَهْرٌ وَجَارًا
هَكَذَا يَطْرُقُ فُلُودُ الْبَطُولَاتِ وَيُسْقَى بِالْعَذَابِ
فَلَّةٌ في غَدِهِ يَوْمٌ كَبِيرٌ

يَوْمَ أَنْ يَدْلَجَ في وادِي طُوى يَطْلُبُ نَارًا
وَالجَاءَ مَهْلًا مَهْلًا ، خَائِضًا نَقْعًا مَثَارًا
وَعِمَارًا

ضاحِكًا في حَنَكِ المَوْتِ عُتُوًّا وَاقْتِدَارًا
وَقَدْ اسْتَلَّ كَسَنِيْفٍ بَارِقٍ جُرْحًا عَمِيقًا في الضَمِيرِ
خَبْرَانِي لَهْفٌ نَفْسِي :
كَيْفَ يَخْشَى المَوْتَ مِنْ خَاشِنَتِهِ المَوْتُ صَغِيرٌ

* * *

في غَدٍ يَعْرِفُ عَنَّا الْقَادِمُونَ
أَيُّ حَبِّ قَدْ حَمَلْتَاهُ لَهُمُ
في غَدٍ يَحْسِبُ فِيهِمْ حَاسِبُونَ
كَمْ أَيَّامٍ قَدَمْتَ مَنَا لَهُمُ

ليت لى فى زهري الموت زجفة
وانا اللفظ انفاسى لها
ليت من الم طاع محفة
وانا احمّل مصروعاً لها .. كهديّة
فانادى باسمها الحلو بلهفة :
لك يالأم السلام
وهى ترنو لى وتصفو للتحية
بابتسام

وجبينى فى الرغام
التحيات الزكيات لها ، نفس زكية
رسمها فى القلب كالروض الوسيم
صنعتنا من معانيها السنية
وستبقى منبع النور العظيم
ياقبوراً فى عراء الله حسب الأبدية
أنكم من ذوقها العالى صميم

سنوات عشتوها اثنت
حُفلاً بالخير والبرّ الحقيقى
ومضيتكم فتركتم اثراً
نبش اسماعيل فى القفر السحيق
ياحبائى ويانبض عروقى
كنتم القدوة بالحب الوريق
فاهناوا نحن كما أنتم على نفس الطريق

* * *

رب شمس غرّبت والبدر عنها يُخبر
وزهري قد تلاشت وهى فى العطر تعيش
نحن اكفاء لما حل بنا ، بل اكبر
تأجنا الأبقى وتندك العروش
ولن ولّى جميل يؤثّر
ولن ولّى حديث يُذكر ■

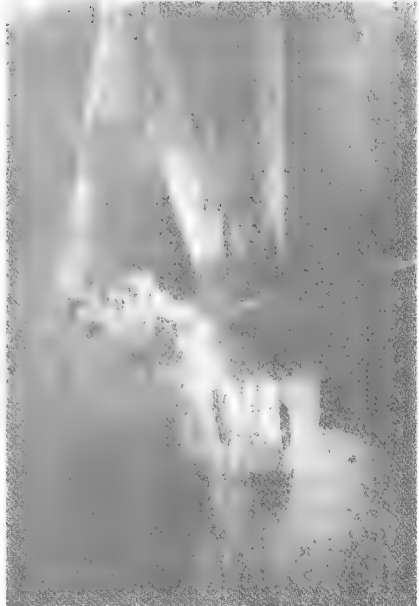


محمد برادة

للننان عبد السلام عيد

فتتمثل صعوبة الحديث عن هذا الموضوع في الغلابة الزئبقية التي تلف مفهوم « حادثة » و« إبداع » كل واحد منهما يقترن بتعددية في الفهم والتحديد ، ويستحضر شبكة من الدلالات لا تُفسر وتُخسَم بقدر ما تُلقينا وسط متاهة فكرية وإبستمولوجية فالحادثة إلى جانب التعريفات التي أُعطيت لها بوصفها مؤشراً على الانتقال من صيغة تفكير وفعل ، إلى صيغة أخرى مرتبطة بتحولات جذرية في بنيات المجتمع وعلائقه ، وفي مستوى العلم والكشوفات ، وفي تحقيق شروط الفردية وإعادة تحديد علائق الفرد بالمجتمع ... فُهِمَتْ أيضاً على أنها تشخيص مختلف مظاهر التحديث المادي وما يُفرزه من تبدلات سريعة وآنية داخل المدينة ، والمناظر والملابس ، والسلوكيات ، والمحرضات ...

كذلك الأمر بالنسبة للانتباس الذي يحفُّ بمفهوم الإبداع : فالتعريفات تمتد في إضفاء قُدرة خارقة على المبدع ، إلى افتراض عبقرية غير قابلة للتفسير ، إلى قرّنه بالخروج عن المألوف وتحطيم الموروث ...



قدمنا على مدى ثلاثة اعداد بأقلام الغربيين تصورات عن إشكاليات الحداثة وتجلياتها ، ونقدم هنا مساهمة أولى تعكس رؤية عربية للموضوع راجين أن نتبعها بدراسات أخرى .

عميقة ، متواصلة ، يمكن أن نقول مع
ميشونيك (2) . « بأن الحداثة هي
التاريخ بوصفه خطاباً ، من خلاله نقرا
أنواعاً من الوعي ونماذج من النقد
لا تقتصر على التاريخ لما حدث وعلى
الشروط الموجهة للأحداث ، بل تُعامل
التاريخ بوصفه يشتمل على عدة إمكانات
ضمن الشروط المادية التي تُحدِّد
مجراه .

لكن داخل هذه الأبعاد الكونية
المشتركة التي تتعمم عبر التَّحديث
والتنظيمات العصرية والمخترعات
العلمية ووسائل الإعلام وأشكال
« الثقافة الجماهيرية » تظل الحداثة
(بوصفها أفقاً للتفكير النظري وممارسة
النقد) أداة ضرورية للثقافات القومية
والشعوب الأقل تصنيعاً وه تقدماً ،
من أجل التفكير في خصوصيتها وهويتها
التي لا تستطيعان الإفلات من منطق
العصر وقُبضة الصيرورة .

وبالنسبة لنا ، من الأهمية بمكان أن
نعى أن الحداثة متعددة الدلالات
لا تستقر عند محطة معينة ، وإنما تتجه
دوماً نحو البحث عن معنى مُفقد ، وعن
أفقٍ يستوعب التراكمات والتحولات
انطلاقاً من الحاضر الملموس ، من

جذرى ينقل الحضارة من مرحلة إلى
أخرى ، ويغير طرائق العيش ، وأساليب
الإبداع ، وأنماط التخيل ومرتكزات
التفكير . هذه الأبعاد الكونية هي التي
ارتبطت بمهمة الحداثة في ممارسة النقد
وانتقاد « الانحرافات » الناجمة عن
تشابك طموحات « التقدم » بالتشويها
المنحدرة من تنظيمات المجتمع
الراسمالي وتشغيل الآلات
والتكنولوجيا .. وهذا المفهوم هو الذي
يشير إليه هنري لوفيفر قائلاً : (1) .

« الحداثة تفكير باديء وتخطيط
أولى ، تتفاوت جذريته ، للنقد والنقد
الذاتي ؛ إنها محاولة للمعرفة . ونحن
نُدرك الحداثة داخل مجموعة من
النصوص والوثائق تحمل بصمة
عصرها ومع ذلك تتعدى الإشارة
الصادرة عن الموضوعة والتعرض
الصادر عن الجديد . إن الحداثة
تختلف عن العصرية (Mod-
ernisme) مثلاً يختلف مفهوم آخذٌ
بالتشكُّل داخل المجتمع ، عن الظاهرات
المجتمعية ، ومثلاً يختلف تفكير ما ،
عن الواقع »

من هذا المنظور الذي يعتبر الحداثة
أفقاً متجدداً للتفكير ضمن تبدلات

لذلك فإن المنطلق الذي أريد أن
أتكلم منه ، يتوخى تقديم تصوُّر لكل من
الحداثة والإبداع بهدف صياغة
إشكالية تحلّق الحداثة في الإبداع
العربي وخاصة في الأدب .

حداثة :

أوتر أن اعتبر الحداثة أحداثاً
وليست واحدة ، لأن قراءة بعض
ما كُتب حول هذا الموضوع والتأمل في
نصوص أدبية وأعمال تشكيلية يؤكد أن
تاريخية المصطلح وخضوعه للتنسب ،
خلافاً لالاتجاه الذي أراد أن يعطي
للحداثة دلالة مطلقة وتوصيفاً طويلاً
يجعلها توجد أو تُتَّعمد بقدر اقترابها
أو ابتعادها عن ذلك المثال . لكن
تاريخية هذا المصطلح تؤكد كذلك أن
الحداثة ارتبطت بتحوُّل عميق من
طرائق التفكير وبنيات المجتمعات
البرجوازية بأوروبا خلال القرن التاسع
عشر ، طارحاً بذلك أبعاداً كونية أمام
تطور الإنسان ، وتطور القيم ، وتوجيه
الصراعات ، من ثم أصبحت الحداثة
أفقاً للتفكير وأفقاً للتغيير بعد أن تراكمت
شروط وعوامل تُنذر بإمكانات التحول

الحدث في الإبداع

أسئلة الذات والمجتمع .

بهذا المعنى ، تكون الحداثة ضرورية ورهناً يستحق الجدل والصراع ، لأنه يستجيب لحالة واقعية تعيشها الثقافة العربية منذ مطلع هذا القرن ، وتتمثل في إشكالية تحويل البنيات والعلائق والقيم وسط منطق الصيرورة الكوني ، وعبر الثقافة ، وما يتولد عن ذلك من تفاوت تاريخي ، ومن تدرج بين متواليات الماضي ومغامرة المستقبل .

وبهذا المعنى أيضاً أقول إن لدينا حداثة - مهما اختلفنا في تقويم درجة عمقها - سجلت في الكتابات الفكرية والاجتماعية والسياسية والأدبية التناقضات والصراعات والتوترات التي عاشتها المجتمعات العربية منذ بداية هذا القرن .

(من ثم فإن الاستمرار في تعميق إشكالية الحداثة يستمد مشروعيتها من الجهود التي بذلها مفكرونا الثوريون ومبدعوها الجريئون المجددون . هكذا فإن الخطاب العربي حول الحداثة يُشكل مستوى أساسياً للتاريخ الذي كان وما يزال ينطوي على إمكانات أخرى غير الإمكانات الفقيرة البنيوية ، التي شخّصتها تجربة تحديث المجتمعات العربية من خلال استيراد النماذج الغربية والتطبيق بين لاهوتية الحكم ومظاهر العصرية الشكلية

وينفس الاعتبار الذي يرى إلى الحداثة على أنها خطاب يبلور أفق التفكير ويكتب تاريخ المجتمع من زاوية مغايرة لتاريخ الأحداث والإنجازات ،

يمكن أن نذكر أسماء مثل أسماء الطهطاوي ، وعبد الله نديم ، وأحمد لطفي السيد ، وخير الدين ، وطه حسين ، وشبلي شميل ، وجبران خليل جبران ، والشاعر عبد الرحمن شكري ، والشاببي ، ونجيب محفوظ ، وحنا مينا ، وغائب طعمة فرمان ، وصلاح عبد الصبور ، وأدونيس ، ودرويش ، وعبد الرحمن منيف ، وغالب هلسا ... والقائمة تطول ..

فأصوات هؤلاء جميعاً تكتسب أهميتها من خلال خطاباتها الملتصقة بالذات الفاعلة ، الواعية ، التي تنطلق من الحاضر وأسئلته لتبحث عن « مستقبل المعنى » ولتُشفّل طاقة التخيل والتغيير . إنهم قبل أن يعبروا عن تطالع جماعية أو مثل عليا ، كانوا يفكسون المجال لذواتهم الفاعلة ويعيشون أسئلة الحداثة لحسابهم عبر مقاومة التوحد التي يفرضها التفكير والإبداع . ولإدراك أهمية خطابهم الحداثي يلزم أن نتذكر السياق الذي ينتج فيه المبدعون : سياق تغليب صنوت المواطن ومُلاشاة ذاتيته لصالح بنيات كليانية سياسية كانت أم لاهوتية ..

إن الحداثة العربية ، عندي ، سواء عند تحليل خطاباتها أو عند رسم ملامحها ، لابد أن تقترب بالحرص على إبراز دور الذات الفاعلة وسط البنيات الكليانية القائمة والمخضبة للفكر والإبداع .

ولكن الحداثة ، بوصفها أفقاً للتفكير ، تقتضي في نفس الآن ، ألا تغفل



صلاح عبد الصبور



غالب هلسا

الحدث في الإبداع

بمصالح راهنة وتحرص على تبريرها وإضفاء المشروعية على مؤسساتها . والفن في جميع أشكاله هو في نظر السلطة وسيلة لإضفاء المشروعية وتكريس قيم المستفيدين منها . بينما الإبداع يوجد ويتمحق عبر تحرير الواقع القائم واستيحاء الممكنات التي يُخبل بها .. وعندما يتفلسف عن هذا التصور المبدئي فإنه يفدو إبداعاً مدججاً ، يُنتج « تحت الطلب » ويستسلم لما يخدم السلطة في جميع مظاهرها (الحكم ، المال ، الحرب ، الطائفة ، النجومية ، رغبات الجمهور ...)

٢ . علاقة المبدع بالإيديولوجيا : توجد الإيديولوجيا في جميع المجالات ، وتعالك الفراغات ، ويتخذ تأثيرها تجليات مختلفة ، ظاهرة أو مضمرة ، وخاصة في إنتاجات المبدعين . وفي مجال الإبداع الأدبي ، فإن النصوص تتحقق وسط كتلة من المفوضات المضمرة والفعل تكون سابقة لتدخل الأشكال التعبيرية وشارطة لإنجازاتها الفنية . وفي غالب الأحيان يقدم الإبداع الأدبي علامات وإشارات ورموزاً تتيح قراءة الأبعاد الإيديولوجية التي لم يفكر فيها المبدع ..

لذلك فإن علاقته بالإيديولوجيا أكثر تعقيداً مما يظن ، ولا تقتصر على النوايا والاختيارات الواعية . ومن ثم ضرورة تفكير المبدع في علاقته بالإيديولوجيا

يستطيع أن يُبدع ما يشاء وأن يستوحى ذاته ليتحدر من الاستلاب .. وهذا ما أصفى على المبدع صفات « سماوية » تحجب مجموع الشروط المادية والنفسية التي تكمن وراء كل إنتاج فني وتجعله ممكناً في شكل معين . لكن الآن أصبح من المتعارف عليه ضمناً ، أن الإبداع لا يعنى فقط الموهبة الخاصة للمنتج الفني بل وأيضاً شروط الإنتاج وطرائق الصنع والتفاعل مع إنتاجات أخرى ومع أسئلة الثقافة وفخائر التخيل . لذلك فإن الإبداع لا ينفصل عن وعي ما ، وعن تصورات تُستمد من خلفيات فكرية وفلسفية ودينية تتصافر جميعها في نسج شبكة التخيل الجماعي .

إن الإبداع الفني - بهذا المفهوم - على اختلاف أشكاله ووسائله تعبيري - يشخص تعدد الرؤى وتفسير الطبيعة والإنسان والعلائق .

الإبداع ملتصق بالصيرورة يستوحى مركبتها ويلتقط عناصرها الجوهرية ، ويُعيد تشكيل الواقع الفني بالاحتمالات . لكن المبدع - المنتج ليس مطلق الحرية ، مُعفى من الإغرامات . ولعل في طليعة الإغرامات التي تنتصب أمام المبدع ، عنصرين اثنين يؤثران في نوعية الإبداع وعمقه :

١ . علاقة المبدع بالسلطة :

وهي علاقة لا يمكن أن تستقيم إلا على أساس من التعارض وممارسة المبدع للانتقاد . ذلك أن السلطة ترتبط

كزنها ملتقى لتحليل علائقنا بالآخر ، خاصة أن شمار الحدث الأولى ووعدها جاءتنا من الغرب عبر أكثر من وسيلة وجسر .

ومن ثم فإننا عندما نحلل تعثراتنا ، إثر كل أزمة ، نستحضر مسؤولية الغرب . وهذا ما أدى إلى الماداة بإعادة النظر في علائقنا بالآخر وفي فهمنا لحدثاته . وكثيرة هي الأصوات التي ترتفع الآن في الغرب لتسجل مأزق الحدث الممثل في ضياع المستقبل الحامل للخلاص ، سواء عن طريق تقدم العلم والعقل ، أو عن طريق الإيديولوجيا التي تقيم الجنة فوق الأرض .

ونتيجة لاختلاط القيم وانسداد الأفاق وانتشار الأفيين ، فإن الأبواب تُشرع أمام الارتداد إلى الماضي وأمام ازدهار الأصولية والتعصب عندنا وعندهم .

على هذا المستوى ، فإن التفكير في الحدث ومحاولة إعادة تملكها - ضمن سياقنا الثقافي - السياسي - هو في الوقت ذاته تفكير مُلزم بمحاورة حدثاته الأخر .

٢ . إبداع :

إلى عهد قريب ، احتفظت كلمة إبداع عندنا بمحمولة رومانسية تربطها بالذلال المنحدرة من الإيديولوجيا الإنسانية التي عوّضت فكرة « الله - إنسان » بـ « الإنسان إلى نفسه »

الحدثة في الإبداع

التفكير في هذه الإشكالية .

لقد اعتمدت عند صياغة السؤال السابق على تعريف أورده جورج بلانديبي يقول بأن « الحدثة هي الحركة زائد اللائيقين »^(٦)، وذلك لروية هذا التعريف وقابليته لأن يُبرز خصوصية الحدثة العربية ضمن المستوى المشترك بينها وبين الحدثة « الكونية » . فالحركة تُبرز دينامية المجتمع وصراعاته والتبدلات المتلاحقة ، واهتزاز القيم والأنساق والتقاليد والعلائق . الحركة تشمل الفرد والمجتمع والعالم بمكوناته المادية والثقافية . معناها : كيف يوجد الإنسان ويعمل ، ويختار ، ويرفض ، ويؤمن ، ويهمل داخل الحركة التي تميز عالم اليوم عن عالم الأمس البطيء الحركة ؟ واللائيقين متولد عن سرعة الحركة وإيقاعها المذهل الذي يُرسخ لدينا باننا نعيش سلسلة من المشاهد الزائلة العابرة والتي تجعل الأمل والاطمئنان إلى مثل عليا أو عقيدة ، من باب العبث ، نظراً لتناسخ المعتقدات وانكشاف هشاشتها أمام قسوة التحولات .

هكذا إذا حللنا الحركة وتأثيراتها على الثقافة العربية الحديثة ، سنجد أن الثقافة قد وضعتنا وجهاً لوجه أمام قيم وإساليب وريثيات تفرض علينا المقارنة والتفاعل والانغماس في أسئلة العصر . ويمكن أن نسجل ، باختصار شديد ، بعض ملامح تأثيرات الحركة على الفرد والمجتمع :

الدلالات التي سنتعمدها ونحن نصوغ إشكالية الحدثة في الإبداع العربي . وبطبيعة الحال ، فليس الغرض من هذا التناول تقديم وصفة جاهزة للراغبين في تحقيق إبداع حدائي ، فذلك امر يخرج عن قدرة النقاد والمحللين ويخضع لكيماء أكثر تعقيداً ما تزال اسرار معادلتها متدثرة في أقنطة الغموض والالتباس . ولكن ما نقصد إليه ، هو أن الحديث عن الإبداع والحدثة نظرياً وعلى ضوء الممارسة ، من شأنه أن يُسهم في بلورة الوعي بأهمية الفن وبإسهامات المبدعين في إغناء الحدثة بوصفها أفقا للتفكير ، ومجالاً لتشديد المتخيل وتجديده . وبعبارة ثانية ، فيُمل هذا التحليل لا يمكن أن يُوجد شيئاً مفصلاً (الحدثة والإبداع) ، ولكنه يستطيع أن يُعمق الوعي بهما وأن يمدّهما بشحن من الحيوية والفاعلية ، سواء لدى الذات المبدعة أو لدى المتلقي .

على هذا الأساس نقرب من سؤال : كيف تتحقق الحدثة في الإبداع العربي ، كيف يتعامل الإبداع مع تحولات المجتمع والفرد والعالم في سياق الحدثة المطبوع - رغم اختلاف التفاصيل التاريخية - بالحركة واللائيقين ؟

في محاولتنا الإجابة على هذا السؤال ، سنأخذ بالاعتبار الإنجازات الإبداعية في مجال الأدب العربي الحديث وايضاً بعض التصورات التي نعتقد أنها تستحق أن تُستحضر عند

(الإيديولوجيات) من منظور الاستنساخ أو التصادمي .. بل على أساس من المسألة الانتقادية التي تُسهم في وضع الإيديولوجيا موضع تساؤل وتفسح المجال أمام المعيش وما تفرزه جدلية التجربة .

تأسيساً على ذلك ، نقول بأن الإبداع إنتاج لمُتخيلٍ يَسْتَتِيزُ كل المواد الخام « بدون استثناء ، من منظور خصوصي يختلف عن الوسائل التعبيرية غير الفنية الأخرى وعن الخطابات المتصلة بمجالات « محددة » . إن ما يُميز المبدع عن غيره ، مفامرته في استكشاف مناطق الرغبة والمتعة وتوليد الدلالات داخل ما يبدو تافهاً ، وتفجير شهوة الحياة فيما يُعتبر راكداً ، هامشياً .. ومن ثم تبرز أهمية المبدع بوصفه ذاتاً تمتلك رؤية رافضة للامر الواقع ، والتاويلات الجاهزة ، واللغة المتخشبة .. إن ذاتية المبدع ، لكي تكون فاعلة ومحركة ، تحتاج إلى أن تضع الأشياء والناس والعلائق على مسافة كافية لأن تجعلها تُظهر المخبأ ، والأمرئى ، والألأمافوف في الكلمات ، والخطوط ، والألوان ، والانغماس ، والأشكال ... إنها « المسافة الإستيقية » اللازمة لتصوير المعطيات الخام وتوليد « العوالم الممكنة » .

٣ . إشكالية الحدثة في الإبداع : قصدنا من وراء هذا التحليل الأولى لفهمى حدثا وإبداع ، توضيح

الحدائق في الإبداع

— الفرد :

رغم ثقل البنيات التقليدية وسطوة « الأخلاق الجماعية » ، فإن الحركة المواكبة للحدائق العربية أبرزت دور الذات الفاعلة الرافضة لاستمرار الكبت وطمس الذاتية الفردية . بعبارة ثانية ، فإن إعادة الاعتبار للفرد كذات ملموسة تعيش معضلات وصراعات مع المجتمع ومؤسساته ، هي من نتائج الحركة التي خلخلت سكونية العلائق وسمحت للفرد أن يعي حقوقه انطلاقاً من تجربة الذات وأستلثها . وقد كان التعبير الثقافي والإبداع الفني عنصرين أساسيين في الإعلان عن ذاتية الفرد وانتقاله من خانة الأرقام إلى مجال الفعل والرفض وإسماع الصوت الداخلي ...

— المجتمع :

ضمن النقائز التاريخية القائم بين المجتمعات العربية ، أحدثت الحركة المواكبة للحدائق اهتزازات عميقة حولت المجتمع إلى ساحة للصراع والعنف وتجسيد مظاهر الاستلاب المختلفة . وإذا كانت ثقافة الحدائق قد أزالته هالات التقديس عن السلطة والقيم الموروثة ، فإن اعتماد الأنظمة على السلطوية ومصادرة الحوار والصراع الديمقراطية ، يجعل الحركة تأخذ تأثيرات سلبية تتمثل في تحويل مجتمعاتنا إلى مستودعات للثقافة المقلدة الاستهلاكية الميتة للحس النقدي .. وبذلك تتحول الحركة إلى دواء من الشعارات والصراعات والمخترعات

المستوردة التي لا تستجيب لاحتياجات حقيقية لدى المواطنين .. فمجتمعاتنا تعيش الحركة المتولدة عن الحدائق من موقع الدونية والعجز عن التمثيل والاستيعاب ...

وعلى مستوى اللاتيقن :

نجد أن تواتر الحبوطات والانزيمات قد ولد لدى الرأي العام العربي جنوحاً إلى التشاؤم والشك في جميع الإيديولوجيات ، والعزوف عن ضجيج الكلام والخطابات . من الموقع الذي نعيش منه حركة الحدائق ، وهو عمومياً موقع التبعية للغرب ، وسيطرة العقلية الأهوتية على السياسة ، يتخذ اللاتيقن عدة مظهرات تتجلى في التشظى وانعدام النموذج والأفق خاصة بعد أزمة المعسكر الاشتراكي وأزمة الغرب على مستوى تجديد غائبة الحياة وقيمها (والاحتفاء بالماضي عبر « أصولية » تتدثر بالطوبوية لابتلاع حرية الفرد ودينامية المجتمع المدني . باختصار ، فإن حدثتنا تعيش من موقعها الخاص إشكالية الحركة واللاتيقن المتصلين بمجال أوسع له أبعاد كونية ويعيش بدوره معضلة الحركة المستمرة وما تولده من هتزاز في اليقينيات وأنداد لأفاق الأمل وابتداء نموذج للحياة .

إن هذه الملامح العامة لإشكالية الحدائق تطرح أستلثها على الإبداع مثلما تطرحها على بقية المجالات التعبيرية والفكرية الأخرى . ولكن

ما يهتما ، هنا ، هو تفاعل الإبداع (الأدبي تخصيصاً) مع هذه الأسئلة التي تبلور وعياً بالحدائق وما تنتج من خطاب يرسم أفقاً للتفكير ولتشبيد المتخيل الجماعي . والإبداع يلتقى مع الحدائق ، بحسب التحليل السالف ، في كونه يعيش أسئلة الحدائق من خلال « مسافة » تتيح له أن يُشخص - بوسائله النوعية - عناصر المتخيل المتصل بعلائق الفرد والمجتمع والعالم وسط دوامة الحركة واللاتيقن . وعندما يتوفر هذا الوعي الحدائلي للإبداع فإنه يضع موضع تساؤل أدواته وغائته ويضعه الاعتباري (Le statut) .

هكذا فإن الإبداع يعيش أسئلة الحدائق من خلال إعادة النظر في اللغة والشكل والإيديولوجيا من منظور انتقادي ، تجريبي ، يسعى إلى الانفلات من الاختناق الذي تفرضه ضوضاء ثقافة التسطيع وغسل الدماغ . ولأن الإبداع يُعنى من المعيش والتجربة ، من اليوسى ومن الأسطوري ، من التخيل ومن التاريخ ، فإنه يكون أكثر اتصالاً بالتحويلات التي يعيشها الفرد والمجتمع على مستوى التفاصيل والمجاهبات للمعوسة .. وبذلك تتجلى ردود فعل الإبداع على التحولات التي تطال القيم والعلائق والأنساق الإيديولوجية من خلال ابتداء تشخيص جديد للمتخيل بغير الأشكال واللغة والرموز

وفي ظل هذا التصور . يمكن أن نفهم « المسافة » التي أحدثها الشعر العربي

الحدثة في الإبداع

الحديث والرواية والقصة والمسرحية في نماذجها الجديدة .. إنها ليست مجرد تعبير أو ترجمة لمواقف وأفكار وتطلعات « جماعية » ، بل هي أساساً تشييد لذاتية تستعيد صوته وكيونيتها انطلاقاً من الحاضر ومن الذات الماخوذة في شرك الحركة والتبدل ، وانطلاقاً من الذاكرة وما اختزنته من نصوص ، وانطلاقاً من متخيل تنبثق عناصره داخل وعي حدثي مشدود إلى الترحل والانتقال .

وإذا كانت الفسرة القومية والاجتماعية منذ الخمسينيات قد غلبت مقاييس النقد الإيديولوجي للإنتاج الإبداعي ، مُغلّية من شأن الالتزام والأدب والهادف ، فإن قراءة أخرى تفرض نفسها الآن من منظور الحدثة المتخطي للظرفية حتى تستعيد الأعمال الإبداعية وزنها الحقيقي داخل المتخيل الجمعي وغير « المسافة الإستراتيجية » التي أتاح لها أن تتحقق وفق أدواتها ولغتها المميزة .

ولعلنا سنجد في الانتقادات الذكية التي وجهها « أدورنو » إلى مفهوم الالتزام عند سارتر ، مدخلاً لتثبيت استقلالية العمل الفني النسبية ليكون تأثيره وحضوره أعمق من إعلان موقف أو تمجيد إيديولوجيا : « ... ذلك أن الأعمال الفنية يُفقد إليها بأنْ تَقْطَع وتختزن - في صمت - ما يكون الوصول إليه ممتموعاً على السياسة » . أو بعبارة ثانية كما قال : « لا يتركز الفن على تقديم بدائل ، بل على المقاومة : أن يقيم

عن طريق الشكل ولا شيء آخر غيره ، مجرى العالم الذي يستمر في تهديد الناس وكأنه مسدس مُصَوَّب نحو صدورهم »^(٤)

إن هذا التحديد لوظيفة الإنتاج الإبداعي يُقرِّبنا أكثر إلى دائرة الحدثة في الإبداع ، لأنه يُحرره من التبعية للسياسي والإيديولوجي ويضعه وجهاً لوجه أمام المواد الخام ليصارعها انطلاقاً من اللغة والتشكيل إلى الترميز والتخييل وتشبيد المتخيل . وبهذا المعنى لا تكون الحدثة في الإبداع قائمة

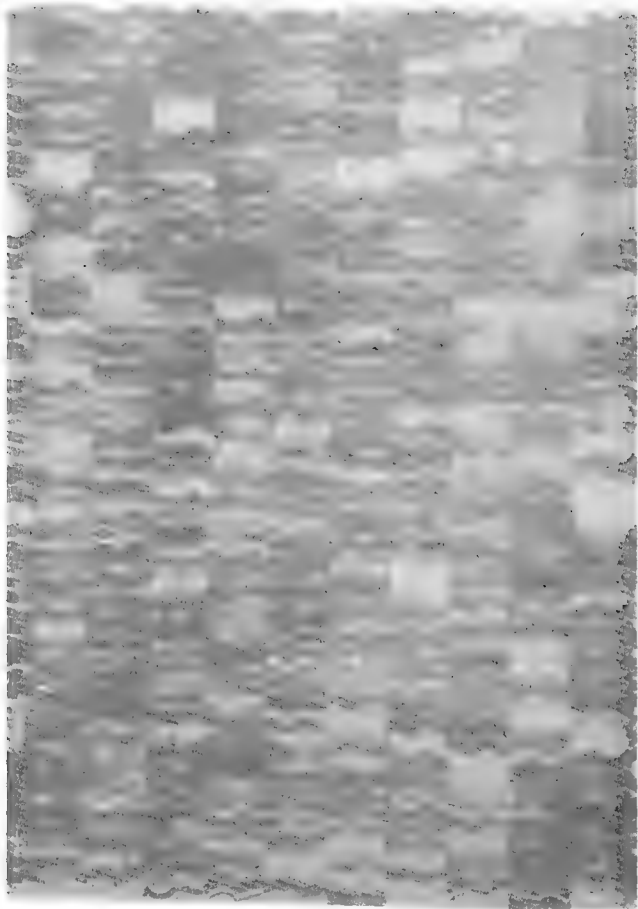
على علاقة ملء « فراغ » مُفترض في الإبداع ، بعمليات جاهزة للحدثة ، وإنما تكون علاقة حوار وجدلية تكتسب غناها من خصوصية الإبداع الشكلية والرصدية ، ومن خصوصية الحدثة بوصفها أفقاً للتفكير المتجدد باستمرار ، انطلاقاً من الرؤية الإنتقادية التي تُدرج للذاتية وللحركة المغيرة للمتحيل الجماعي .

على هذا النحو ، تكون الحدثة أحد الشروط المحددة للإنتاج الأدبي ، أي أحد الشروط التي تُخرج الإبداع من دائرة الخلق الهيومانية المكررة لنفسها والمُتَّبعة لهوية الإنسان إلى دائرة إنتاج إبداع له أبعاد معرفية تُخصص علائق الصيرورة والتحويلات كما تلتقط تبدلات الهوية من خلال نوسانها بين الماضي والمستقبل عبر أسئلة الحاضر .■



الهوامش

- (١) انظر كتابه (مدخل إلى الحدثة ، بالفرنسية ، نشر دار ميونين ، 1962 ، باريس .)
- (٢) في كتابه : Madernite, Modernite, نشر 1988 ، باريس
- (٣) في كتابه : Le de- Georges Balandier : tour : Pouvoir et modenite. ed Foyard 1985 , Psris
- (٤) انظر كتابه : Notes sur la Litterature ، نشر فلا مارين ، 1984 ، باريس ، ص 285 ،



لوحة للفتاة : ثناء إمام ليب

مولد الأكوان

مارك إيشيز - رى

چان بيير ليمنيه

ترجمة

عزت عامر

ومع ذلك ، تبرز أحيانا مواقف تعود كلها إلى مدخلين ، ففى الفيزياء الفلكية بصورة خاصة ، فى المجالات الهادبة الكثيفة الناتجة من النجوم بالغة الكثافة ومن الثقوب السوداء ، أو فى الكون البدائى تماما ، لكى يتم توحيد القوى النسبية والقوى الكمية ، ليس أمام علماء الفيزياء الفلكية حرية الاختيار : يجب عليهم الربط بين النظريتين .

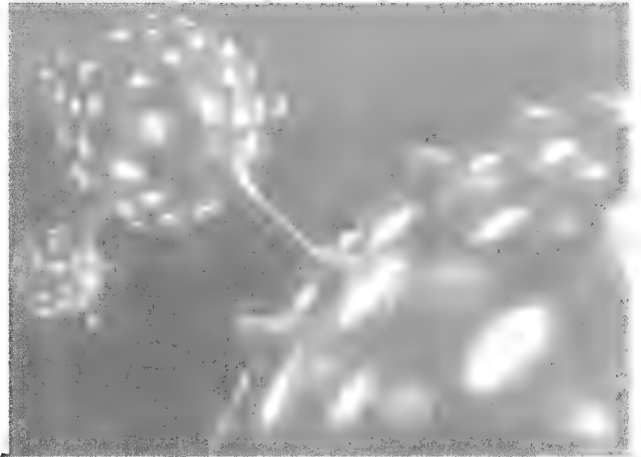
لذلك عند تحديد الأوضاع ، لا تكون نظريتا النسبية العامة والفيزياء الكمية متمايزتين فقط ، لكنهما تكونان أيضا متعارضتين ، مثلما يحدث بالنسبة لتطبيق النظرية الكمية على المسادة والإشعاع ، تقتضى النظرية عدم انحذاء متصل المكان - الزمان ، وهو ما ترد عليه النسبية العامة فوراً ، بأنه فى هذه

« الطبيعة تحب البساطة ، وتحب الإتساق » ويمكننا ان نضيف إلى هذا الاستشهاد من كبلر ، ان علماء الفيزياء الفلكية يحبون أيضا البساطة والإتساق ، لانهم لكى يعودوا إلى بدايات الكون ، يبحثون الآن عن خيط يقودهم .. نظرية للجاذبية الكمية سوف تنظم كافة الظواهر ، تُطبق على تكدسات النجوم كما تُطبق على العالم الكتوم للجزيئات الأولية .

التي تمدد قوى الجاذبية حركتها ، ويتعلق الامر خاصة بالأجرام الفلكية من النجوم ، والمجرات ، والتكدس النجمى حتى الكون بتمامه .

أما نوعية الفيزياء الكمية فمختلفة تماما ، فالآثار الكمية تظهر عمليا بشكل خاص على مستوى القياسات الميكروسكوبية ، فى العالم الكتوم للجزيئات الأولية .

فا فى بداية القرن قسامت نظرية النسبية العامة ونظرية ميكانيكا الكم بتأثير مفاهيمنا عن الفضاء ، والزمان ، والمادة والضوء ، وفى الحقيقة ، تأثير كل ما نعرفه عن الكون الفيزيائى ، وأدت كل منهما ذلك بطريقتها الخاصة ، ويمكن القول بشكل عام ، ان مجالات عملهما المتبادلة لم تتطابق بعد ، فإحداهما تحكم بشكل أساسى التجمعات الضخمة للمادة ،



قد يكون للكون ليس فقط ٣ أو ٤ أبعاد بل ٦ أو ٧
أو ٢٢ بعداً

وحتى هندسة المكان والزمان في هذه الحالة ، على غرار الإشعاع الكهرومغناطيسي المكمم على شكل فوتونات ، وبافتراض قيام هذه النظرية « بإدارة » المجالات المتطرفة التي تدمج قوى الجاذبية بالقوى الكمية ، فإنها ستسمح في هذه الحالة بالوصول إلى مداخل جديدة للعلوم الكونية .

ولدى علماء الفيزياء الكونية الآن فكرة مدعمة تماماً عما يجب أن يكون عليه النموذج الكوزمولوجي (المتعلق بالنوايس Cosmologique) : يمكن وصف الكون هنا بكونية حيزية - زمانية ، مزودة بمحتوى مادي (مادة وإشعاع) تنظم تركيبهما وديناميكيتها نظرية النسبية العامة ، ويتيح هذا الإطار التصوري

الضخمت (والتفاعل الضعيف المسؤول عن النشاط الإشعاعي ، نجاح خلق تطلعات أكثر اتساعاً ، وحفز بصورة خاصة الأبحاث حول نظرية « التوحيد العظيم » ، التوحيد الذي سيضم إلى المخطط السابق التفاعلات النووية القوية ، التي تضمن تلاحم النواة .

وعلى كل حال ، يحكم عديد من النظريين على الوصف السابق بـ « العظيم » بأنه منتحل ، لأن أهمهم الحقيقي هو التوصل يوماً ما إلى توحيد الجاذبية مع التفاعلات الأخرى ، وهذا ما سبق لالبرت أينشتاين الحلم به ، فالنظرية النهائية « نظرية كل شيء » يمكن أن تكون نظرية الجاذبية الكمية ، التي من خلالها سيتم تكميم « جعله كميّاً (Quantifie) قوى الجاذبية ،

الأحوال ، لا يمكن الحصول على تعدد ولا حتى مادة في الكون !

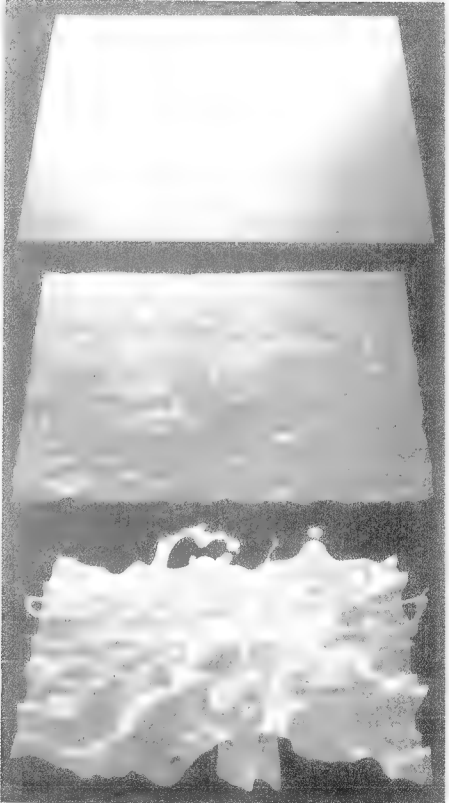
وبالنسبة لعدد من الفيزيائيين ، فحل هذه المشكلة بالسد الأدنى من الجسم ، لابد أن يمر بطريق توحيد النظريتين ، وهذه ليست فكرة جديدة : ففي كتاب « سر العالم » الذي نشر عام ١٩٩٦ سبق لكيلس أن قال « الطبيعة تحب البساطة ، وتحب الاتساق ، ولم يوجد بها أبداً ما هو عديم الجدوى أو زائر ، بل بالعكس ، فغالباً ما تكرر شيئاً وحيداً للقيام بإنجازات عديدة » ، وبقي هذا المفهوم منذ أثبت فعاليته قريباً من مفهومنا وخاصة مع النجاح النظري والعمل لنظرية الكهرضعيف ، التي توحد بين القوة الكهرومغناطيسية (محدثة التفاعل المتبادل بين

صياغة تنوع ضخم من النماذج ، وبالمقابلة من خلال هذه النماذج بين التنبؤات والملاحظات ، لا يتم الاحتفاظ من بينها إلا بتلك التي يكون فيها انحناء المكان (الفضاء) غير بالغ الشدة ، أو حيث توجد قبلاً أنواع معروفة من الجزيئات ، أو حيث تكون كثافة المادة قريبة مما يتم ملاحظته ، أو حيث يكون الفضاء موحد التركيب نسبياً .. الخ .

وأفضل مجموعة من النماذج تم مطابقتها هي تلك المسماة بـ « النماذج القياسية للانفجار العظيم في بداية الكون Big Bang » ، فكلها تصف كوناً موحد التركيب في حالة تمدد ، وتقرر كلها وجود تميز بدئى ، والكثافة المتوسطة للمادة ليست مؤكدة في هذه النماذج ، لكن يبقى كبر الكثافة المرجحة (مقربة إلى كسر عشرين) الضرورية لجعل شد الجاذبية الكونية يتوازن بالضبط مع التمدد الكونى .

ومع ذلك ، تظل أسئلة معينة في حالة قلقة ، حتى رغم البساطة البالغة لهذه النماذج التي تعطى وصفاً رائعاً للكون خلال جزء كبير من تطوره ، لماذا لا يوجد مثلاً (أو يوجد القليل جداً من) المادة المضادة antimatiere ؟ هذه الملاحظة لا تتنبأ بها النماذج القياسية ، لماذا للكون كثافته هذه وليس قيمة أخرى للكثافة ؟ (وعلى نفس المنوال لماذا ثابت الجاذبية أو كل ثابت آخر في الطبيعة له هذه القيم ؟) ، وفي كون قديم موحد التركيب بهذا الشكل - كما يثبت ذلك

رغبه للتصل للكانى - الزمانى



النماذج على ما هو « فائق Super » :
فائق التناظرية ، فائق الجاذبية ، الاوتار
الفائقة ، والتفن الذى لابد من دفعه هو
الإدخال الإيجارى للأبعاد الفضائية
الإضافية : ٦ أو ٧ بعداً في
النماذج الأكثر شهرة ، وقد تكون هذه
النماذج « ملتفة » مطوية على نفسها ،
مع اتساع بمقدار ١٠-٢٢ سم ، حتى
أنه في القياس الماكروسكوبى (المرئى
بالعين المجردة) المالكوف ، تكون الأبعاد
الفضائية الثلاثة فقط هى المفهومة .

والطريق الآخر هو ذلك الخاص
بـ « الهندسة الديناميكية الكمية » ،
اقترحها جون ويلر وبريس دى - ويت
في نهاية السبعينيات ، بإنجاز فريد
تماماً « الزوم Zoom السابق » ،
وتحاول هذه الهندسة وصف كيفية تطور
الهندسة الفضائية للمكان على مستوى
القياس الكمى ، والفكرة أنه على
المستوى الميكروسكوبى ، تصبح
هندسة الكون « متذبذبة » ، ويمكن
مقارنتها بنوع من الرغبة تتحرك في كل
اتجاه دون انقطاع ، لتوجد تموجات
صغيرة ، وتدويمات صغيرة .

ولا تعود حلية هذه الهندسة
الديناميكية الكمية هى (المكان -
الزمان) في أربعة أبعاد (أو أكثر) ،
لكنها تصبح « المكان الفائق Super
Space » الذى يملك ما لا نهاية له من
الأبعاد ، وكل نقطة في هذا المكان الفائق
تعبّر عن حالة ممكنة للكون ، أى صياغة
بيان عن المكان وعن المادة ، وباالانزلاق
على طول « منحني » المكان الفائق ،

مكاسب ، وخاصة حول تكون المجرات ،
لكن الأسئلة الخاصة بالفردة الابتدائية
والطوبولوجيا لها طبيعة مختلفة ،
فعندما يختص الأمر بوصف ماضٍ قديم
جداً ، حيث لم يكن عمر الكون قد تخطى
١٠-٢٢ ثانية ، وحيث لم يتجاوز مقياس
التميز البدئى ١٠-٢٢ سم إلا بقليل ، أو
حيث تأخضت درجة حرارته ١٠-٢٢
كلشن ، تفقد نظرية النسبية العامة كل
قدرة تنبؤية لأن القوى (التأثيرات)
الكمية تصبح متفوقة : ويبدو وجود
نظرية للجاذبية الكمية عندئذ ضرورياً
بشكل حقيقى .

لكن مثل هذه النظرية لم توجد بعد ،
بالإضافة إلى المصاعب الأكثر جوهرية
التي ترتبط بإعادة تعريف المفاهيم ،
مثل ما يخص الزمان ، والسببية ، ودير
المراقب ... إلخ ، وتكمن المشكلة
الرئيسية في حقيقة وجوب تكميم المكان
نفسه ! ففن ميكانيكا الكم « العادية »
يكون المكان والزمان من بين المقادير
الوحيدة التي لا يتم تكميمها ، بينما
تنسب النظرية النسبية إلى المكان دوراً
ديناميكياً : وبهذه الصفة ، يجب
تصديده مثل المتغيرات الديناميكية
الأخرى (الطاقة ، الذبذبات ...
إلخ) ، وحلية تكميم المكان نفسه ! وقد
تم تقديم اقتراحات عديدة ، من بينها
ما هو جذاب ، لكن طريقتين عظيمتين
للابحاث يدوان بارزين .

يتضمن الطريق الأول تكييف
النظرية الكمية للمجالات ، لتكون
صحيحة في مستوى المكان - الزمان ،
عند انحناء المكان ، حينئذ تقلبات

توجد خواص أساس الانتشار الكونى -
كيف أمكن للمجرات أن تتكثف ،
وتكدس المجرات وكافة مجموعات
التكوينات الكونية المعروفة ؟ وهل حدث
حقاً أن وجدت مفردة ابتدائية
Singularite ، أى حالة من الكثافة
اللانهاية في الماضى الكونى ، حتى وقد
أشار كل من ستيفن هاوكنج وروجر
بنروز في نهاية الستينيات إلى أن نظرية
النسبية العامة افترضت ذلك بشكل
حتى ؟ ، وأخيراً ، طوبولوجيا
Topologie الكون (دراسة
الخصائص الهندسية التي لا تتأثر بتغير
الحجم والشكل) وهل الفضاء متناه أم
لا نهائى ، موجه أم لا ؟

منذ سنوات ، بدأ أن نماذج
« التوحيد العظيم » ، أو مشروعاتها
الأولية ، توحى بإجابات عن الأسئلة
الأولى الثلاثة ، وبدأت هذه المشاكل وقد
حُسمت في طبائع الكون البدائى تماماً ،
الذى تسيطر عليه فيزياء الجسيمات
ذات الطاقة المرتفعة ، ولكن بدون تدخل
الجاذبية أو الكروموديناميكا الكمية ، كذلك
ظهر الدور الأساسى لكسور التناظر عند
كل مرحلة متميزة في تاريخ الكون - وهى
البرودة في هذه الحالة - التي تقسر
مرحلة من بينها - من جهة أخرى -
انعدام التناظر بين المادة والمادة
المضادة .

ومن جانب آخر ، فالتضخم الكونى
(هذه الفترة من التمدد السريع التى
دامت طوال الانتفاخ المفرط لأبعاد
الكون) حمل أيضاً أفكاراً جديدة ذات

يمكن في هذه الحالة إعادة رسم التاريخ الزمني الكامل لمكان ثلاثي الأبعاد - أي ما نسميه نموذجاً كونياً كلاسيكياً .

يبقى أن المكان الفائق كمي ! وأن الكون جسم كمي ، يجب عليه أن يخضع عندئذ لقوانين محيرة كتلك التي تجعل سلوك الجزيئات المادية مثل الأوركيسترا .. والحال أن الفيزياء الكمية مسحت الصورة الكلاسيكية للجسيم الذي يشبه نقطة ، والممكن تحديد موقعه تماماً في كل لحظة ، لصالح ما يسمى بـ « حزمة من الموجات » ممتدة في المكان ، نوع من « الجسيم الضبابي » ، حيث طبائعه المتغيرة (الرفع أو السرعة) لا يمكن تحديدهما أكثر : إلا بمصطلحات الاحتمالية .. وعلى نفس المنوال ، هل يجب إدراك أنه في المكان الفائق تكون مسارات تطور الكون غامضة ! .. وهكذا ، مع هذه الدفعة من المتغيرات التي تم توليفها مع النماذج الكونية ، لا يمكن الكلام عن احتمالية تسمح للكون بالحصول على ذلك الشكل الهندسي والمادة أو ذاك ، وتنظم هذه الاحتمالية معادلة موجة مماثلة لتلك الخاصة بشروينجر في ميكانيكا الكم العادية : معادلة ويلر - دي ويت التي تمل التطور الزمني للمكان ومحتواه . وعملياً ، لا تستعمل هذه المعادلة بصورتها العامة بسبب شدة تعقدها الثامة ، والفرصة الوحيدة لإيجاد حلول لها تكمن في تبسيط المشكلة كثيراً ، مع أخذ التناظرات الخاصة بالمكان -

الزمن في الاعتبار ، مثال لذلك عدم اعتبار إلا الهندسات ذات الإنحناء الثابت (موحدة التركيب Homogenes وموحدة الخواص Isotropes) تلك التي تساعد علماء الكونيات على الإنقاص تماما من طموحاتهم الأولى .. وعلى الالتجاء إلى جزء صغير جداً من المكان الفائق ، ليعاد تسميته بـ « الميني - مكان فائق Mini-Superspace » .

هذا ما يماثل الكوزمولوجيا الكمية ، مطلوب منها أن تكون حقلاً لتطبيق نظرية للجاذبية الكمية ، كما يجب على الكوزمولوجيا الكلاسيكية (والتي هي جزء من النسبية العامة) أن تتخلى عن المشروع الضخم لوصف الكون الكلي حسب نظام كمي ، وأن تنحصر في « الميني - مكان فائق » ، أي في نماذج مبسطة بأعلى درجة .

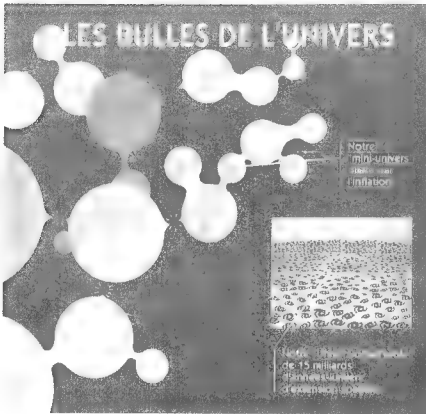
وحتى في هذا « الميني - مكان فائق » تكون المشكلة بعيدة أيضا عن الحل ، فمن أجل إعادة حكي التطور المكاني - الزماني للكون ، لعرض تاريخه ، يجب أيضا تعيين معطيات ابتدائية محددة ، وخاصة الطريقة التي تسلك بها هذه المعطيات عند حدودها الخاصة .

وتم كذلك اقتراح أنواع مختلفة من « شروط للحدود » ، وخاصة بواسطة « المدرسة الروسية » تحت إشراف أندريه ليند وفيلنكين ، وبواسطة « المدرسة الأنجلو - ساكسونية » بالاعتداء بجيم هارتل وستيفن هاوكينج . ويعبارات مبسطة ، ليس لدى

النموذج الكمي للكون الذي اقترحه كل من هارتل وهاوكينج حدود ولا ضفاف ، مثل سطح كرة (مع بعدين تكميليين ليس إلا) ، ويكون المكان - الزمن متناه كذلك ، ولكنه مماثل لحرف S ، ويقول هاوكينج في كتابه الشهير « تاريخ موجز للزمان » بعدم وجود (مفردة ابتدائية تصير عندها القوانين الفيزيائية باطلة ، ولا توجد ضفة للمكان - الزمن [.....] الكون ينطوي على نفسه بنفسه ، ولا يتأثر بأي شيء خارجه ،

ولا يمكن إيجاد أو إلفاؤه ، ليس أمامه إلا أن « يوجد » ، وهكذا تخفى مشكلة المفردة الابتدائية ، لكن هذه « الأيديّة الجديدة للزمان » لا تستعاد إلا كثن للتخلي عن الزمان الكوني الحقيقي (الذي يتم قياسه بالساعة أو بتمدد المجرات) لصالح زمان « تخيلي » (بالمعنى الرياضي للكلمة) ...

والمدخل الروسي مختلف تماما ، ويقترح شروطا ابتدائية فوضوية Chaotiques ، فتعبا لليند ، قد يكون الحل في تخيل كون أبدى هائل « مؤلد - ذاتي » يتكون من « رغوة » من « الميني - كون » ، تملك كل واحدة من فقاقيعها طبائعا الخاصة : فيزيائيات ثابتة ، عدد من الأبعاد الفضائية (المكانية) ، ديناميكية ، ولا يكون عالمنا المرئي نفسه إلا كجزء صغير جداً في إحدى هذه الفقاقيع ، منتقل بإفراط عن طريق التضخم ، وهنا أيضا ، لن يكون للكون « الكلي » بداية ولا نهاية ، حتى لو حدث للفقاقيع المفردة - وخاصة



للقاذية الكون

وتأتى مشكلة معينة من التفكير بأن وجود « المراقب » بالذات هو الذى يسبب خداع « الزمان الكونى » كما فى الميكانيكا الكمية ، فيعيداً عن أن يكون مشاهدراً إيجابياً ، يلعب المراقب دوراً فائقاً ، حيث القيام بقياس فى نظام كمى يعطى بعضاً من صفاته لهذا النظام ، ما هى الحقيقة الفريدة التى سوف نواجهها عندئذ ؟ هل ستكون كوناً مزدوجاً ، أو بينما يقيس مراقب (يعود إلى نفسه) ديناميكا كونية محددة بمساعدة ساعه ، فحين الباقى ، الأبدى ، قد يكون ، بكل بساطة ■

من الطوبولوجيا بشكل خاص ، حيث يكون المكان منتهياً ، وحتى فى هذا الإطار المقيد ، لا تسمح معادلة ويلر - دى ويت بحساب الاحتمال لكى يكون كون ما هذه الطوبولوجيا أو تلك عند الخروج من العصر الكمى .

نطرح الكونومولوجيا الكمية مشكلة الزمان أيضاً بطريقة أساسية ، كذلك بالنسبة للمراقب ، فلا يظهر الزمان بوضوح فى معادلة ويلر - دى ويت ، لكن الكون « الكلاسيكى » المدرك باليصر يعتمد على هذه المعادلة بشدة ، مع انحراف تمدد المجرات .

ما يبدو أنها « كوننا » - إن وُلدت أو ماتت .

وهكذا نرى ، أن الكونومولوجيا الكمية تحمل مشاكل « إن لم يكن أكثر » مثلما توضح شرح شباب الكون ، لكن هذا ما يمثل ثراهما وفائدتها ، فهل تحمل مشكلة المفردة الابتدائية ؟ الإجابة مبهمه : « نعم » فى نماذج محددة ، و « لا » فى نماذج أخرى ، وهل الشك ناتج من التبسيط المفرط الذى يفرضه « المينى - مكان فائق » ؟ لا أحد يعرف شيئاً عن ذلك ... ولا تحمل الكونومولوجيا الكمية حتى مشكلة طوبولوجيا الكون ، ويلزم « المينى - مكان فائق » انطلاقاً



لوحة الفنانة : نجوى عبد الجواد

الإيقاعات والروءى

١٢٨ ١٩٩٣ ، شعر : محمد صالح . ١٢٩ البكاء الأخير ، جار البنى الحلو .

١٢٢ أنابيش ، شعر : محمد سليمان . ١٢٥ تغريدة للشاعر القديم

قصيدة : محسن يونس . ١٢٩ أرايسك . شعر : احمد طه . ١٣١ الأسنة ،

شعر : إبراهيم داوود . ١٣٥ مارش جنائزى ، ماشادوده أسيس ، ترجمة :

خليل كلفت . ١٣٥ بروايز الأنثى (٢) ، شعر : ماجد يوسف .

١٩٩٣

شعر :

محمد صالح



لوحه للفنان : محمد رياض

بارستلا

لا بُدَّ اننا حُصْنَا في احوالٍ كثيرة
فلم نكن نعرف انفسنا
بعدما انتهينا أخيراً
وكانت ثيابنا غريبةً علينا
وكان علينا أن ننطق وقتاً أطول
ليسمحوا لنا بالدخول
وتبادل انخابٍ قليلة

صيد الفراشات

من أين جاء الخاطر المُرُّ
أنه منذ ما يعى
ينتهى حيث بدأ
وأنه لن يعثر عليها أبداً ؟

الحادث

رغبةً جارفةً
حاول منذ استيقظ أن يكبحها
أن يُطلَّ على موقع الحادث
ولقد سلك طرقاً غريبة
لكنه انتهى أخيراً إلى الجسر ذاته
كان يُفكِّرُ
في أنه ربما كان هناك ما يزال
بعض الدَّمِ
والزجاج المتناثرِ
حين هوى
تماماً حين تجمَّع المارة
ومن جديد تناثر الزجاج
وكانوا قد كنسوا الشَّارع

البكاء الأخير

قصة :

جار النبي الحلو



للفنان على النسيقي

وجلست ، بعض الدفء سرى في
الكريسي والمائدة ، وبعض البرودة سرت
في جسدي ، بحثت بعينيه ويقلق عنها .
لن تتأخر . تعشق المحبة لهفة العاشق
المحب فتتأخر الدقائق لتمتلكه أكبر
مصاصات من القلب . تابعت
السيارات . لم يأت النادل ، هو يعرف
أني في انتظارها ، جلست حاملا قلبي .
مر رجل متقدم وجوعان . أنا أعرف
شكل الجوعى لكنني لا أفهم في
التقدم . قرضت أنظفاري ، لعلى الآن
طفل .. لعلى .. معى العنوان والنقود
ومعى قلبي . نظرت خلال الزجاج ،
العاصمة تموت الآن في البرودة ، بينما
يتسلل أحدهم حاملا قنبلة وقابل سيدة
عجوزا ، فابتسمت العجوزا ابتسامة
واسعة ثم انحرفت يمينا واختفت بعد
انفجار القنبلة . وعندما أتت سيارة
واقمت الطر حاولت أن أتابع
الوجه ، إن أحس رعشة البرد ودفء

عصا من شجرة عتيقة ، رفعها في
وجهي سائلا : إلى أين ؟ نظرت حولي
وسألت : هل المكان مطلق ؟ أشار
بعصاه وتمتم في عجب : ادخل . وعط
شفتيه خلقي ، وسمعت همس
الجنون ، فدخلت . لحظة من سكوت
رهيب ذي رائحة مميزة . أحسست
بثقل الصمت الناتج عن خوف أو
دمار ... أو .. سمعت ضحكاتها ،
تنفست بارتياح ، لم أخطئ المكان ،
تسمعت العنوان بجهيبي وتذكرت أنني
رغم كل شيء دفعت النقود للسائق
وباننتي قرات اللافتة وميزت ضحكاتها ،
وشممت عطرها وأنا واقف بجوار الباب
وخلفي العجوز يتابعني بعينين محروقة
الاهداپ . ضحكاتها .. هناك . دخلت ،
مشيت باتجاه مائدة محددة كأنني
أحفظ سكتها منذ وضعتني أمي في
ينابيع قديم ويارد . كانت المائدة في
برودة ووحدة ، شددت الكريسي

فأ بعد أن خلقت ذنبي ، وأرتديت
المعطف الذي تحبه ، دققت
النظر لأتأكد من ملامحي ، نصف
ابتسامة ، وفرح يغمز القلب . بعدها
قالوا إنني كنت أطر ولم أر أحدا في
طريقي ، وأقسم صديق أنه شدني من
يدى اليسرى ، لكنني كنت بعد لحظة
راكبا التاكسي الذي حدثني سائقه عن
الغرام وروائح العطر والأغاني القديمة
ومناديل العشاق وتوتر القبلية الأولى
والموت في القبلية الأخيرة . ثم أصبح
أكثر حدة وهو يحكي عن التاريخ
الدامي ومشائخ النخيل ومسندات
المحبين ، وقبل أن أحسس قلبي رمانى
أمام المكان . شممت رائحة الطعام ،
وسمعت موسيقى خافتة تطن في أذني ،
والمصابيح مضاة والمكان أميرة في
جليها تضوى ، فدخلت متعظرا . على
الباب التقيت به ، وكان عجوزا وفي يده

حملنا السلة ، قطفُتُ زهرة قرنفل
بيضاء ، ودخلتُ بها تحت شجرة الموز
ولعبنا معا في نافورة السمك وسبحنا
خلف الألوان ونشدت نشيدها الباكي
وخلعت ملابسها تحت النافورة باحة
عن أغنية للدفء ، فيما كنت ادعك لها
ظهورها حدثتها عن الطفل الذي يحلم
بستبداد ، دعكتُ ظهورها وتمددت ،
وحين تعددت أمطرت السماء عصفير
ملونة حطت عليها ، وشممت رائحة
الفستق واكلنا الفستق ورجعنا
يشبع . وفي لحظة فرح يحاصرنا
الخوف أمسكت أبادينا ببعضها وسرى
دفع بلا حدود ، وعلى المائدة من كل
صنف لون ، تلهينا عن الأكل بالحديث
عن الفرس والروم ومركز وشوق
البنات وماجس الكتابة والموت في قوقعة
والسياب وعطيفي مطر . قلتُ وقامت ،
تبادلت مكانها مع أختها الصغرى ،
قالت : لاجلس في عينيكَ . ولما تكلمنا في
العشق والقتل قامت بقلق وجلست
مكان أختها الكبرى ، قلت تشبهين
الشموع في تالقها . قالت الأغنيات
تستعصي عليّ . أمسكت يدها لأشدها
نحوى . سالتني : ترى كيف تكون
نهاية علاقتنا ؟ أخال أنك اضطربت
وأنتى هزنى أآدار وأن الزمان حط بكل
مسخه على كتفى . ترى ؟ قالت : لعلها
البلاد وأزقة البلاد وجوعها وحواريها
وعيالها وموتها لعلها .. ولعلها الجبال
بشمسها وجفائها ، ولعلها الصحراء
بعاصفتها تفصل بيننا ، لعلها السحب
تنأى بعيدا فلا تحمل السلام ، لعلها
المطر .. مطر مطر .. لعلها القنابل قُلتُ

السينما وشعرها يسدل ستارا على
حورها وقيل أن تجلس حكى لي عنه
وعن شروبه مثل ظبي ويكث وقالت إن
الصحراء نائمة وأنه حية رمل مضمونة
في يدها ، ثم قالت لا تزعل وحاول أن
تغنى معي . سميتُ يدي من يدها
الباردة وبهشت لبكائها وأخرجتُ
متاديل الدموع ونشفت ما فاضت به
العين ، وابتمست الصغرى وهي تقلب
بين يديها مجلة مصورة ملونة ، وكانت
مشرقة الوجه ، ترتدى البنطلون
والبلوزة البنفسجية ويبدو في شقاوتها
سحر الأنوثة . أما هي فكانها ليست
هي . كانت كعروس تمد يديها للحناء .
قدمتها لي . أعرفهما من سنوات
بعيدة ، تربت بيننا الحكايات وقصص
العشق والشجن ، كنتُ أصرف
ما يخفين تحت الوسائد ، وما يحلمن
به ، وآخر ما اقترفن من أثام حب
صغيرة . جلسنا أمامي ، جلست هي
بجوارى . ابتمست وقالت تقدمهما :
روائح العطر .. أكذبتي عليكَ ؟ قلت
لا .. هما أختاي في زمن بعيد . قالت :
وهما تحيانك مثلي . إحصرت الصغرى
خجلا . أكذبتي عليكَ ؟ قلت لا .. هما
حب مدفون في صدري .. أبتهما الحنان
والحب كلما اقتريا .. أخلف عليهما
كلما ابتعدا . قالت : لكلك لن تجد مثلي
في المدن والبرارى ولا في السماء . قلت
لم تكذبي . اقتربت مني ، لامس كتفها
كتفى ، ثم استندت برأسها على كتفى .
ماذا سنأكل ؟ شدتها من يدها ، قامت
معي ، درنا في المكان . علينا أن نختر
الحم والأرز والبيتزا والشاي والقهوة .

جيب المعاطف . لم استطع . أكلنى
قلقى إذ أنها وعدتني بتقافة وصدر
وشفاة ، وكنت أحمل في حافظتى
هويتى . قالت سأحاول إيقاف دورة
الأرض حتى أشبع منك ، لكنى قلت لها
سترحلن معي إلى حيث نهاية
لا تنتهى ، ثم أنها وعدتني بيمامتين
وأغنيتين ، ووعدتها أنا بجملة لها مذاق
التراث وجنون المجهول . ابتمست . أنا
أحب ابتمامتها خاصة . في الهاتف
أخبرتني بمفاجأة . سألت هل لها
ملاحم ؟ قالت لها روائح عطرية وحب
مدھش ، فسكت ونسيت أن أقبلها .
وحين دسست في يدها سرى لم تفتح
يدها بل دست يدها في صدرها سرها
ووضعتي بين دفئتي . ياه .. ثم إننا .
لماذا يمس عليّ هذا الرجل بهذه العين
ولماذا يمسك بعصا ولماذا خلغ ملابس
زماننا وأرتدى ملابس الصحراء ؟
ويبدن كلمة واحدة بمل : ياليل ..
ياليل .. ياليل . ولا أعرف بالضبط
كيف شممت رائحة بارود . كانت في
الهاتف قد دهنت على عشاء مع روائح
عطرية في بهجة الزمن قبل البكاء
الأخير . سمعتُ همسها ، شهيقها .
دخلتُ بفستانها وكلامها وحقيقتها
وغضتها ، كنت أركض إليها ، قلت
أعدا أيها القلب لها هي . ودخلت ،
واكتشفنتي من أول وهلة كما
اكتشفنتي لحظتها فوق جسر على نهر ،
رفعتُ يدي ملوفا فحضت شفها
السفلى بفرح فتاة وإدراك امرأة ، وقيل
أن أناديها باسمها رأيت أختيها معها .
الكبرى ترتدى فستانا جميلا مثل نجوم

ونروح في ضحكة مصحوبة بالسعال ..
و .. فقط .

ضربتُ المائدة بيديها فاهتز كل الطعام ، واهتزت أحياء المدينة والجسور ، وعلت أمواج البحار ، وسقطت اللوحات في معارض الفنون التشكيلية ، وتلعثم الشاعر فوق المنصة ، وهرب الرجل من بيته وهو يتحسس معدسه ، وتساقط البلع ، وازدادت دقات قلبي وصحت هرق جهتي . ربت على الصغرى ، وأسكت الكبرى برأسي وضمتني لصدريها . ضربت المائدة ثم هذا العالم ، لا .. بل مات العالم في الهدوء ، واغرورقت عيناها بدمع حارق ، وبصت في عيني وتمتمت بآلم : ليس هكذا .

وكن يبيكن وقد بدا صاحب المحل في سحب المفروشات والأكواب والملاعق ، وزدع الصور من الحائط وكتم صوت المغنية ورفع سماعة الماكولات وحلق شاربته ووضع حذاءه فوق المنضدة ، وهرب البعض وهو يصغر لحن غامضا ، والبنتان حملن أظفئتهن وهرولن كأنها غارة ، فيما سألته كيف إذن ؟ خلسة عبرت قطة ، ترنت هي ثم استعادت حياتها وقالت : ببساطة .. ذات صباح له شمس سنزل البحر .. ثم أروى لك مبةلة فتحضنتي ساشعر بيديك خلال الماء ، ويدفء ينتشر مثل الدماء .. وحينها نفق في فرح وموت بلا قرار .

تاملت وجهي المتلفس طويلا
وقالت : أو .. ربما .. ذات مساء

تنشظى بيننا ، لعلها المقددة .. قلت
لا .. لعلها الرسائل تبعد بيننا حين تعجز عن نقل سخونة القلب وفزع الخاطر .. ولعلني ساكن في هذه اللحظات في البعيد البارد وأنت هنا في القريب الملتهب ، ستعيشين في الموت وأموت أنا في الحياة . سالف في طابور الخبز واقرأ الجرائد القديمة وأكتب الحكايات المفعمة بالشجن ستمتزج المرارة بطعم القرنفل وتتفرق الحدوة في الشمس . السهد في ليالي الصيف والقهر في ليالي الشتاء ، لكني على أي

حال سترجفني رسائلك ، وربما حكيت عنك للأصدقاء أو عنك كتبت لمحة ، وربما أمضيت طويلا لغمر بي ابنتي الطريق وهي تسألني ماذا تشتهي ؟ فأقول ذكرى فريدة أكاد أنسى تفاصيلها ، لكنها دائما تضيئ على حد الحياة ، أو .. ربما ، هو انقراض النسور علينا ، فاهرب من الجوارح وأكتب لك وتكتبين في معركة لا متناهية .. وربما يتحلى الجسر الطيب الذي تعبته رسائلك ، أو لعله الفلسطيني يهجربنا بلا عردة .. ثم .. ثم الرسائل الأسبوعية تصبح شهرية ثم في كل عام بطاقة تهنئة بعيد غير سعيد ، وفي يوم ميلادي ترسلين بطاقة وتقولين ظلت طول العام أبحث عنها ، ثم يبيض شعرك وتكتبن على رسائلي وتنسى الرد عليها .. وهكذا تضحك علينا السنون ، بعدها بعشرين عاما سارجع عجوزا وحين أراك عجوزا لا تتعرف علي بعضنا وحين نتعرف على بعضنا سننطقن اسمي بصعوبة

شقوى ثقيل وبينما نستمد من الجمرات دفئا واحمرارا للجسد يحترق المنزل وتلعبر رمادا ناعما رقيقا شجيا فوق كل القرى ونختفي في حبات القمح أو نفوس في قرار مكين .

اعترفتُ بشبح خيالي وضعف طموحي وهزم روحي . أثبتت على يديها فاستسلمت ككفلة ، واحتلتها ابتسمت الكبرى ووقلت الصغرى بحماس بالغ ، فجاء صاحب المحل وزغرلها بعينين قاسيتين فانطرحتا أرضا فيما وابل من السحاب يحط علينا لأن العاصمة كانت تشتعل . ولم يبق أمامي سوى ضمها بين جناحي الصغرى الصغرى الرامنتين فتسقط مني كثررة أقوى من شجرة . ولم أكد اصرخ حتى جاء الرجل وعصاه وسألني بصغرة غريبة : هل حضرت ؟ دارت عيني في الضراب .. أكرام وتراب ، وأرجل مائدة مقبوبة وأحمر شفاه مفروس في الأرض ، وبصورة فتاة خلفها بغط نسائي إهداء للذي جاري الأطفال رهافة حسبه ومفتاح في سلسلة مشدود إلى جزء من قميص كان يرتديه . دهشت . سألت الرجل وعصاه : ألم يكن هنا أشجار .. وطعام . وبنات يعشقن الرجال ؟ أخيرا ابتسم وقال : كان .. كانوا يجلسون هنا .. وكان يضحكن في أنيثة وخجل .. وكنت أنت تأتي عندما كانت هي .. اذكر .. كن يأتيين خلسة .. والرجال كانوا كأطفال في يوم عيد ، وأذكر البنات ، كن يظهرن بعضنا من محاسن ودلال .. وكن .. ■

أَنَابِيَش

شعر :

محمد سليمان



لوحة للفنان : رشدى اسكندر

— ١ —

يُدرِجُ غيمَةً من كَوَّةٍ في البابِ كى تَبْتَلَّ جَارَتُهُ
ويرشو القطَّ بالسّمكِ الذى سيجبُ
ثم يُعيدُ قائمةً .. بأطفالٍ دفاترهم قطاراتُ
وكاكينَ

صوتُ الخانِ فضى

للحيتِ قوامُ النارِ

مهزُ الخانِ من حجرٍ يمدُ يديه

خلف الذيلِ زوبعةُ

وصهدِ صاهلٍ يجتاحُ

هل سيراقتِ امرأةُ ليلِ القصرِ

يخدعها بصوت الكهلِ ثم يفاجئُ البوغازُ

أم ينحازُ للفجرى ففضُ بياضِ لوحتهِ

ولَوْنُ بالصراخِ الماءِ

رأس المهرِ شلالُ

وُدُيعُ الثورِ زوبعةُ

يَدُ تعوى ..

أصابعِ تنهشِ الفولاذَ

مصباحِ من الزيتِ يمنحُ عابراً خيطاً

واقطُ تائه في القاعِ

سوف يكلمُ الباشا

يُبْدِلُ ماء شَيْشَتِهِ

ويسقى وردة الطربوشِ

ملأحوه خاضوا الحربِ في غُرفِ

وملاحوه ينتظرونِ ناقلةً من الفخارِ

في أبراجها ماء

— ٢ —

الذى

لا مكان له

لا ملامح له

قال مبتسماً

واستعداد أصابعه من كوى في الهواء

وشدَّ مَلِيحَ من الشرق للغرب

ثم

إلى داخله

هل يرى في مراياه كهلاً غريباً

له شاربٌ لا يُعين على المشي

صوتٌ كمشرحة

وأصابعٌ تعوى ؟

— ٣ —

صقر واحدٌ لم يطرز

وزريقٌ واحدٌ لم يعبر

الأشجار صارت يَكْكاً

والكراكى مراوحٌ من الريش

لكنه لم يزل قادراً على إحكام رِبْطَةِ العنق

وتحسَّس أردافٍ من البلَّوْذ

.....

يذكر قبل عشرين سنة

حين كان المغنى جنراً

والأناشيد مراضِعَ

والاطفال لا يلتهون بالقنابل

قبل عشرين سنة

حين كانت الكلابُ لا تزال كلاباً

والمناضلون يُضيفون غيوماً إلى الرصيد

كانت طريّةً كقطعة الباشا

وشايه كآنية من العاج

— ٤ —

كلما شقت الريحُ أثوابه يتلوى

ويلتف بالبحر

يقعد في كوةٍ لينام

يمد يديه إلى شجرات الزمرد

يسئل ضوءاً

وينسج من شارعٍ جَوْدِياً أو جزاماً

له المُجد

صار أبا لأبيه

وطفلاً لهذا الغلام الذى يُحسِنُ العُدَّ

حتى الثلاثين

يعرف كيف يشد بلاداً من الجبر

بنتاً من الأزجوان

ويعرف كيف يفتش عن هامين راوا

— ٦ —

كان عليهم أن يُعاینوا السريز والسيفور
والكرسى
كان عليهم أن يفتشوا
وكان فوق نخلة يحاول اكتشاف ما لديه
في الدولاب كان وجهها الذى لا يشبه الميناء
صهّد صوتها
وثوبها الشفاف

لم يكن ذوباً
قد كُت عندما اتوا
ولم تكن أرملة

قد أصبحت غالا
وأحمد الجميل في باريس كان يكتب المراسى
وعندما يُصَفّرُ الهواء تحت قلبه
يُطارِد القطا

لم يكن الأمرُ إذنً
بحاجة لكل هؤلاء
النيل كان غائباً
والمرأة التى أَحَبَّ قابضتُ بدمها
والجار
رُبما لاف سبب — من بينها امتلاك جَرَمَتَيْنِ —
حالفت الشرطى ■

ويريح ودودين ذابت ملامحهم في الغبار

سرسم بيتاً
به قمر .. وفراش
يثبت في الباب حقلاً
ومقرعة من نحاس
ويهتف طوبى للنفقة بالبعيد
وطوبى للزريع

— ٥ —

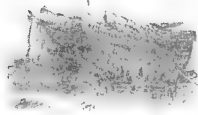
مليح ليست شجرة
مليح ليست مِدْحَنَة
مليح ليست لغة تكلم الله بها
ليست فضاء ميتة

مسافة بين احتمالين
وليست كوكباً منفلتاً
ابحثوا أرجوكم
ليست في القفّة وليست على الحائط
بين الحد والحد ثل من الغبار
وبين الماء والماء ثقب
بحجم بقرة

تعديده للفاعل القديم

قصة :

محسن يونس



لوحة للفنان : محمود نبيه

وما كنت أظن . الكتب تفعل هذا ؟
يدخل مكتب التلغراف . الواقع في
منتصف شارع البوتيكات — حيث
يشتغل — يحمل الكتاب .

« أبو الخير » الشاب يأتي من
المدينة المجاورة ، مد يده ، المندى عبد
الوارث هم عليه ، ويترديه بعيداً
ونزعه . صاح فيه : شف شغلك .
الشباب اندمى ، ولت من بين شفتيه
لفظ واحد ، بصوته الخافت :
متصاي . لأنه لمع عنوان الكتاب ،
واللفظ وصل إلى سمع المندى ، كثر ،
وزعق ، وماذا يعرف هو عن الليل
إلا النعاس ، والوعد ، والوصل إلا
أحلام يقظة . عليه أن يصمت ،
ولا يطن عن جهله ، الشاب أخذ .
واضطرب أن يتكلم ، وبيت على كتفه ،
بعد علمه أن الذي سخر منه قديم ، له
من السنين عشرة قرون ، حتى
تضائل ، وصغر ، وبلغ ريقه ، وسال :

وهو ينفذ . سحر القدم ، وروحيوت
الكلمات تكتب وتقرأ . قلت له : أنت لي
غمة . قال لي : الذاكرة تحفظ يا استاذ .
قلت له : النسيان ياعمى له صولة ،
وجولة . سمر خده . وتكلم عيذه ،
مخطف منها النور ، في الفراغ . قال :
من ذاق للشهد يتعبد . قلت له : وسحر
المرأة ؟ قال لي : حزمته بنكتي ،
ما تسمع غير كلمتي . فسمكت من
حكمة قلب حكمة . هو حسب الكتاب ،
الضرب ، والقسم ، والمصاب ، وهي
تحت الرغبة ، وطبيعة الأثني . يبادل
الحياة الواسعة البراج ، يكفنها
بالغامض المرواغ ، المنتمل . بحياة
قبول ، لا مكان فيها لتساؤل خارج
الموضوع . موشومة برغبة ، لا فكك
منها ، تلف دماغه الكلاكل .

والانضوطات ، وتخرج من رويده
الأهات . لذة . يفصل الجسد عن
الرأس . الرجل هو الكتاب . الكتاب .

فأريت أن هذا الكتاب فعل فعله .
جمرة وقعت على عيني
الرجل — المندى عبد الوارث —
وأعمت . لسعة لسعت قشرة مخه ،
وعلمت . الكتب تلعل هذا ؟ ما كنت
أظن .

الكتاب الكتاب . لا أحد يعرف كيف
حصل عليه . سره يقاوم الإفصاح .
إبهام ، وانطلق عليه وحده . الشهوة
تلقدها الفريضة . هل يمكن أن تنام
داخل صفحات كتاب ؟ الرجل فعل .

باللغة المبينة : الرجل لا يتصل
بالمرأة ، إذا امتزجوا نحو المرأة ، إلا
من خلال هذا الكتاب ، يلجأ إليه كل
يوم ، يرى حظه من الموافقة . حروف
اليوم تستبدل بأرقام ، ولا سمه أيضاً
الأرقام ، وللقرى سيارة ، وللأبراج
سطوة . الكتاب الكتاب . إذا ظهر
المراد ، تهلل ، وقام إلى اللقاء . عنوة .
لا بأس . رضاه . لا بأس . لكتاب قال .

تعددية لفاعل القديم

وينزل خيط غيره . صاح جلال : تك .
تك . وقف حيث آلة الإرسال ، وهبط
بيده السمينة عليها ، يريد تقليد
الرجل . شخبط فيه : امشى يا بهلول .
امشى . ضحك جلال ضحكته ، ورفع
ذيل جلبابه ، الشاب أبو الخير انبهر ،
وبرقت عيونه ، والمندى عبد الوارث
تغير مزاجه ، حتى بعد خروج جلال
المتخلف ، والشباب أراد الحديث عن
شئ يخص هذا النوع من الناس ،
كيف تكون أحوالهم ، والمخ قد عطب .
المندى قال لصحة هذا الفعل لابد من
صحة المخ ، وهذا رايه ، وإن يبدل .

ثم أثنى على رأى « النفذوى » ، وقال
إنه عن نفسه يطبق حرقاً ، وقد نجح ،
وجنى الثمار ، وتسامل . هل يستطيع
هذا المتخلف أن يفهم الفن ، كما
عرضه الكتاب الذى بين يديه ؟
لا يظن . المخ لابد ، هو الذى يحرر
الأعضاء باستجابات ، ناتجة من أثر
الحواس ، مثل العينين ، واليدين ،
ومساحة البدن ، تلاعب ، ثوبس ،
تحض ، تقبيل ، وتمصص . عندك
الصدر ، والأعقاب ، والأخصاص ،
يعمى ، وشمالاً ، تحت ، وفوق ، المندى
عبد الوارث اختصر : المائة مسألة
مزاج ، والذى يُركب الكيمياء هو المخ .

ويروح يوم ، ويأتى يوم ، الرجل
والشاب ، كل واحد يضع وصفاً لكل
امرأة في البلدة ، تدخل مكتب
التلغراف ، أو تمشى من أمام بابه ،
يتطلعان من خلال زجاج الواجهة ،
واللعبة كبرت ، وشرحت الصدر ،

الخير الشاب ، والتقت الخية ؟ هو رأى
الفيلم ، أو الفيلمين . صديق عاد من
البلاد ، دعاه المرة ، أو للرتين . هذا
شئ وحيد ، متوحد ، وتبقى للمكتوب
راية ، وعلامة ، زفر أمة حارة . بعد
عشر دقائق انفرده ، وراح . رأى المندى
عبد الوارث كان لواعجه زحمت فراغ
المكتب ، بهواء ملتحاح . ملهوف ،
بائس ، وطالب . راغب ، ومرغوب . قال
إن المتزوجين أمثاله لهم النعم . المندى
ضحك عقب القول ، ثم تملط ، وبعد
أن تناسب ، اشتهى من إضاءة المكتب .
وتكلم عن تخلف كهربية الريف ، الشاب
ابتسم ، فهو يرى المكتب تفرعه أضعة
الشمس من الصباح حتى العصر ،
ونور المصابيح النون مضاءة على
الدوام ، لم يطق ، مازال أثر القراءة
يلغى ، ويأخذه إلى تأمل قول الشيخ
التونسي النفذوى : « المتعة يجب أن
تكون متبادلة ، حتى تدبج جميع
الحواس » ، إلا أنه تطلع إلى زميله ،
ووجد به ديق النظر في سطور البرقيات ،
ويعانى ، رغم كتابته لها بخط يده .
ربما عامل السن ؟ يجعله يقطب
جبينه ، ويبرز عيونه هكذا . لا . هذا
فعل لم يلحقه الكبير .

رفع الاثنان رأسيهما في وقت
واحد . جلال المتخلف الطلى . شقيق
فؤاد صاحب بوتيك « ماجستيك »
الذى قُتل ، يقف وسط مكتب
التلغراف ، يضحك ضحكته ، ويسيل
من فمه روال في خيط لرج ، يقصر فجأة
إلى نقطة غليظة . ثقيلة . وينقطع ،

عشرة قرون ، وتفرأ ؟! المندى عبد
الوارث الموظف الأكبر في السن
والأقدم في الوظيفة رقت على شفطيه
ابتناسمة ، وأعطاه الكتاب ، هي لحظة
ككل بداية ؟ أم ككل نهاية ؟ لا فرق .
وما الذى جعل المندى هكذا ؟ بداية
ونهاية ؟ أسهل إجابة تريح ، تقول
الزمن . ولابد من قول آخر ، لأن القول
الآخر موجود دائماً . كيف ؟ ومتى ؟
ولماذا ؟ وما الذى قاده في هذا الطريق ؟
الحياة يمارسها ككل بني آدم . أما
اختياره لبقعة بعينها ، يتمرغ في
مساحتها — مهما صغرت أو
كبرت — فعل حياته يأخى — دقيقة
بدقيقة . يستحم ويسيل ، يدع الله ،
ويرتجى ويضحك ، ويبتئس . يتنام ،
ويصحو . يأكل . ويمشط . يتنفس ،
ويطش حاجته . يطلق ذقنه ، أو شعر
راسه . تتوقف كل نبضة من قلبه عند
متعة الإيمان ، واليقين بما جاء في
الصفحات ، ويعمل به . أى روح توجد
في روحه ؟! عتبة يخطاها ، وتخطاها ،
ومن الآن صار حديثه مع زميله في
مكتب التلغراف كله ، عن ذلك الكتاب ،
وجاء وقت لمن الاثنان الناس ،
وأصحاب البوتيكات ، والبلدة كلها .

برقية وراء برقية ، تقطع الانسجام .
أرسلوا الطليعية حالاً . البضاعة
مضروبة . أرسلنا إليكم الشيك الأخير .
نحضر لديكم للمعاينة على الطبيعة .
تعال يا بني ، كفاية غربة . إلخ . إلخ .
شغل المكتب لا يترك ما يكفى ، لتبادل
الأراء حول ما يتم قراسته . هل وقع أبو

تعديده للفاعل القديم

صاح : اما زلت تقرا يامندى ؟ الرجل ابستم ، ورجب ، والشيخ يثنى عليه ، وقال نعم الرجل ، لا يضيع وقته في البدع العصرية ، وزغر للشباب ، ورفض ان يقعد على الكرسي ، قمه إليه أبو الخير . قال الحديث يطول ، والوقت ضيق . وهو يريد إرسال بريقة عاجلة للوزير شخصياً ، تطلع إليه الاثنان ، والشيخ شرح أنه لاحظ أن مؤذنة الجامع تحتاج إلى ترميم ، خوفاً على حياة العباد ، ولا بد من تنبيه المسؤولين . ثم قال إن الميكرفون أراح كثيراً ، فزمان كان يصعد سلام هذه المؤذنة خمس مرات في اليوم . أبو الخير اعطاه كوب الشاي . اعدده فوق سفان في ركن من أركان المكتب خلف ستارة من القماش ، والشيخ احصى الشاي ، وهو واقف ، ولما ذهب قام المندى من خلف دائر المكتب الخشبي ، حاول أن يتعلق بشيء ، وتعمد . صرخ : عنيا بأبو الخير !

جلال المتخلف دخل هذه الساعة ، وتناول الكتاب المقترح فوق المكتب ، وأبو الخير فزع ، وترك عمله ، حاول أن يهدئ ، والخصيبة كبيرة ، لا تتلع التهدة ، ولا يفيد التهورين ، أمسك بكتفي المندى عبد الوارث ، الذي نزع نفسه بعنف . كانت عينا مفتحتين ، والمقلتان تتحركان في المحاجر . ويمشي ، يصطلم بالكرسي ، والشباب حائر ، جلال المتخلف بدأ يمزق أوراق الكتاب ، ويقذف بالمرق في الهواء ، ينتظرها حتى تسقط فوق رأسه .

ذراعها اعلى ردفها ، وتشب بمشعلها قالت للشباب خسارة أن يضيع حلالة عيني السودانين في قراءة الكتب . الشاب مد يده بسرعة فوق الكتاب ، وسحب إلى صدره ، وأحمر وجهه ، ضحكت ، وهي تستدير . ثالت للمندى إنها تعرف طلبه ، لا يلزم حضور حمزة . الرجل سكك ، وهي سالتة : مرهم ، ولا بخاخ ؟ المندى عبد الوارث كان يغلق فمه براحته ، يشير لها ألا توضح ، ويعد انصرافها أخذ يهز الفصل الخامس باب ، الشيخ الذي تمسك بخزامه فارة ، وتقوده . تعال . قل لي . اقرأ . كيف بهذا الشيخ يرجع إلى صباه . قل لي . يفزع النفل من هؤلاء ، وتطلع الجن الزئبق من يافوخه ، ويلبس قناع الفضيلة . وكان الدنيا ليس فيها سبيلة ، ونسوان ، والوان . ولما تذكر قولها : مرهم ، ولا بخاخ . ضحك باندفاع ، وقوة حتى الشاب « أبو الخير » استغرب ، وهو اتى إليه ، قال هيجتنى المعونة . الحل ، والحلول في الأيام الموعودة لوصول المحبوبة الفصل الثالث : باب سكة السلامة ، لن يبقى عدم الملامة . الفصل السابع : باب القمر المواتي ، في نظم الاوقات . الفصل الثاني : باب الحظ في الموافقة شرط المرافقة . صحت : تأول يارجل . تأول . قال لي : لا حاجة لي . قلت : تأول . قال لي : النص النص يامعونه . للكتاب يفعل هذا ؟ ما كنت اظن — ويعد سبيلة دلف الشيخ حامد إلى المكتب ، وهو متعجل ، وقبل أن يصل إلى المندى

وامرت ، الفصيح فيهما من يأتي بشاهدة يحفظها مما قرا ، وتيسر ، فإذا كان الاختلاف ، تراهنا ، صفحات الكتاب تنفتح ، يكبان على السطور ، والرأس قرب الرأس . باب مفاخرة الجوارى والغلمان يقع في نفس « أبو الخير » ، اتسع خياله ، وكثر مرجه ، مع كل ملح ، أو زجل يس المسألة ، وشغل البحث عن التجلي . التجلي المقصود يحبس في فضاء بلا أسوار . فهل يتساقط المنوع ؟ ويرفع ؟ المندى عبد الوارث كلمه ، رسماه ، أي فائدة من القول المضحك ؟ إفلع المفيد ، والرأى عندي في الفصل التالى . باب أعرف بالأشئ . والخام ملكك تنفعه المطالعة ، والاض بوصفات المنفعة ، صاح حين مرت المرأة سبيلة . راما ، ونادى عليها . هل تعذب ليورسعيد اليوم ؟ قالت له إنها ذاهبة ، هي في الخدمة ، ويامر . فتح فمه لينطق ، وأغلقه قبل أن يصرح . ضحكت سبيلة من هذه الحركة ، وغمرت بعينها ، وهونكس رأسه ، وقال لها ترسل إليه حمزة رجلاً — المرأة سبيلة تآوت في وقفها — الشاب أبو الخير أعجبت المرأة ، وأدخل القلم في فمه ، تطلعت عيناه بها ، بعد أن مر بهما على جسدها ، واستمر يفكر . جلال المتخلف العقلى دخل ، واحتك بها ، هسه المندى ، والمرأة أخذته في حضنها ، وريبت على رأسه ، أشارت إلى الباب ، فضحك ضحكت ، وخرج المندى عبد الوارث صاح : الواد الأبله مطلق في البلد . سبيلة . وهي تضع

تعديده للفاعل القديم

وقولاً هدمنى : انت تقول القول
الصائب صحت : ياسلام ١٩ كانى
سمعت قولاً ذبحنى : ياأستاذ نحن
نعيش الآن على الجغرافيا
استنكرت ، وقلت : الجغرافيا ١٩
والتاريخ ١٩ اختلط القول : التاريخ مات
ياأستاذ .

في العاشرة من الليل خرج الجميع ،
والشباب أبو الخير أخذ ورقة التحويل
للقومسيون الطبي ، كتبها ، وقال سوف
يحضر في الصباح ، يأخذ المندى عبد
الوارث ، لتوقيع الكشف على العينين .

كان السوق ، وشارع البريتيكات
مازال منوراً ، والناس تتفرج ، أو
تشترى . اندفعت المرأة سحر من باب
بيتها إلى الشارع ، يغمص نومها ،
تصرخ ، وهديرها يظهر ، يلاط
بعضه ، المندى عبد الوارث عار من
كله ، يلاحقها في عماء ، ينادى : تعالى
ياسحر . الناس فاجأهم مشهد
الرجل ، والمرأة تجرى بين البيوت ،
وتختلى ، التفت عصمت صاحب بوتيك
« بيبير أند ماوس » وكان يشاهد
التليفزيون على رصيف مطه ، صاح :
أستروه . البفل . الكتب تقفل هذا ١٩
قلت : لا تقفل ، إنما هو الرجل ■

الخبر . رجلها نادى عليها أن تاتى
بالصحن ، وهى طلبت منه أن تحضر
أختها تساعد . وهو رفض . أبو الخير
جاء ببقية الكتاب . وسمع كلمات
التوبيخ ، وأمره المندى عبد الوارث أن
ياتى بورتى ، يصمغ ، وعليه أن يلمص
كل قطعة بجانب القطعة ، ولما جعل
المندى يقيض على الكتاب مرة أخرى ،
وقال له إنه الآن كامل الصفحات ،
تنهد الرجل ، وغمس الكتاب إلى صدره .
قال له : لقد . أبو الخير قال له أن
يستطيع التأخر ، يظن أن المندى يريد
للقراءة ، الرجل بحث عن الشباب ،
وحط يديه عليه ، قال له لن يقرأ ، وعليه
أن ينتظر . تيمور صاحب بوتيك
« فانتازية » أعطاه المندى عبد الوارث
الكتاب ، تيمور سلك ما بين أستاذانه
بخشية رقيقة مبرية الطرفين ، أخرجهما
من عتبة صغيرة كروتونية ملونة ، فتح
غطاءها ، وعزم على الرجل الباقيين ،
أخذ كل واحد منهم واحدة . قال :
الفصل الأول ، وقرأ ، ثم أملى الكتاب
لن يليه ، وبدأت الحلقة ، تيمور
ضحك ، وهو يضرب المندى في صدره ،
ويقول له إن الليلة ليلته ، الطالع يقول ،
والكتاب شاهد . زعلت : والله أنتم
خارج التاريخ . كانتى سمعت قهقهة ،

وحجره ، يعود مرة أخرى يمزق ،
ويؤلف في الهواء .

ازدحم مكتب التلغراف بالناس ،
حملوا المندى عبد الوارث إلى بيته ،
وأبو الخير رمى بجسده على جلال ،
وهوى بقبضاته يلطمه ، ويمضض لجمه .
باسنانه ، جلال صوّت ، وعيط ، ورفع
ذراعيه ، يطفى رأسه ، ووجهه .

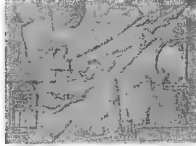
انتهى أبو الخير حين كسره التعب ،
واختنق بأنفاسه التي تهرّب منه ،
يلتقطها ، وصدره يضيق ، ارتكن على
جدار المكتب مدة ، ثم لحنى يلطم
مزق الورق في حافته ، أخذ جلدة
الكتاب ، ظل يقعد أمامها خلف الدائر
الخشبي ، وزعيق جلال المتخلف يصل
إليه : المندى جاء عسى في نضرة .
ويكرد .

المرأة سحر سهمت ، وهى تطبخ ،
وتعددة لفظة « في بيتها الكائن بين آخر
بنيتين في غيط القباية . امرأة بلهاء ،
لا تعرف إلا أن تعيش . المندى قال لها
أن تطبخ ، تطبخ ، وهى حين سمعت
دقاً على الباب فتحت ، وتعرفت على
بعض الرجال من البلدة ، وفيهم اقرباء
لها ، قالت تفضلوا ، وغرفة المندى
امتلات بهم . قالت لنفسها : فيهم

أرابيسك

شعر :

أحمد طه



لوحة للفنان : محمد غني حكمت

هو حليز من الأرابيسك بيننا وبينهم
تلصصه المدافع وتقيمه الصلوات
يتبادل — عبر ثقوبه — القنلة والجنرالات :
الجماجم ..
والأهله ..
والأوطان ..
والنياشين
يتزاحم على جانبيه ..
المجاذيب
والبرهسان
والعميان
وأصحاب الخرق
كل جسد مضى إليه
مرق

وكل قلب عبره
احترق

يعبره راعي البقر على ظهر
مركبته الفضائية
ممسكا حباله الغليظة
يطلق التعاويذ والتأوهات الملونة
فيرتج حائط الأرابيسك
ويرتج حراسه مع الحروف
والأسماء
يطلق كرات ملتهبة من العجين
والعسل
ويطلق الأسبله والتكليا
ويطلق أسلحة وقضبانها بغير رؤوس ولا أبدان

مصباح الجاز

قصة :

يوسف أبو رية



لوحة للفنان : يوسف كامل

واندفع بحادثه بكلام منضبط ،
لا خلل فيه ، خشية الاندفاع العصبى
تجاسمه ، وارتقى السور ليسمع
ما يريد ، فرآه فى جلبابه الأبيض ،
بسحته التى تتم عن رضا نفس
مؤقت ، وهدده اسماعيل بأنه إذا لم
يطلع أوامره سيقتحم باب السور ،
ويهمم عليه ليذبحه .

ولكنه لم يخش تهديده ، فهو يخفى
له مفاجأة ستبدل انفعالاته ، كان قد
أرسل إليه طردا من البلاد التى قدم
منها يحتوى على هدية رائعة (يبدو انه
تعثر فى الوصول إليه) وهو يعلم ان
صندوق البريد مئبث فى أحد جوانب
السور ، ويكفى أن يمد يده إلى
الخارج ، فيسحب الطرد ، ليديه إياه ،
ويثبت صدق شعوره الأخرى .

وواصل صراخه من وراء السور .
ونعمة التى كانت تتردد فى المكان ،

غامضة على الصنوبر تملأ آنية من
الاسنوبريم ، لم تر عينه الماء يتدفق ،
وبرغم ذلك رفعت الأنية وهى تعانى
ثقلها ، وتمسح قطرات غير مرئية عن
وجهها ، وظلت تختفى داخل الدار ثم
تعود .

(لماذا حين عدت ولجت هذه الدار
بالذات ؟ فكم من دار عشنا فيها عبر
مراحل العمر المختلفة !!) .

ولماذا اختفت هذه الأشجار ، كان
ظلمها مرتع صبايا ، نعلق على فروعها
أرجوحتنا الصغيرة ، وأمين راحت هذه
الأدوات التى لا يخلو منها ركن من
أركان الفسحة ، كنا نقيم بها بيوت
الطفولة ؟) .

وسمع صراخ اسماعيل من
الشارع ، كان يهدد إذا تقاعس فى تنفيذ
ما طلبه (هذا ليس من عملي ، هو المنوط
به هذا الأمر) .

فكان فى هذا الليل الشائع
خارج أسوار الدار تنتمي للعمى
الحالى ، وجسمه يتبع الزمن الأول ، كان
يرتدى منامة خفيفة ، قمائشها لامع
وطرى ينساب على البدن الصغير ،
ويترجرج سروالها الفضفاض بين
ساقيه ، يرى نفسه - من خانجها -
واقفا تحت سور الفسحة الخالية من
الأشجار ، ويرى يده تنقل طعاما -
لا يشعر بمذاقه - من أطباق صفت على
طاولة قديمة ، وعينه كانت تجول ما بين
دور الجيران المغلفة النوافذ والفسحة
المضادة بنور ابتسر من ساعات
الغروب ، لا يبعث من الخارج غير
أجهاث الدور .

والإحساس الذى يمور بداخله هو
الفرحة بالعودة المطمئنة .. يقع نظره
على نعمة وهى فى سنواتها الأولى ، أيام
كانت تعيش فى بيت الأب ، كانت مبتهجة
بعودته ، تعوم حوله وهى ممسكة أشياء

مصباح الجاز

وأراد أن يشرح له ظروفه ، وكيف
دبر شن الهديّة ، ليظل على شعوره
الودي ، ولكنه أثر أن يحفظ سره لنفسه
(هولن يقتنم أبداً) .
ونعمة اقتربت من أذنه ليستغرقا في
محادثة هامة .

واتجهت عينه إلى ركن الأم ، رأها
تلقت نحوه فجأة ، رفعت طرحتها ،
وأرسلت بصقة ، استطاع أن يتفادها ،
فالتصقت على حافة الكنبه ، وظل
الهمس يتردد بين الأخوين ، والأم
نهضت من جلستها ، رفعت مصباح
الجاز عن الرف ، واتجهت به نحوه ،
انتفض لقدميهما ، لأنه لا يعرف
ما تريد ، والهمس تلاشى ، والوجوه
انطمست سلامهما ، حين نفخت الأم
ذبالة المصباح .

قام عن الكنبه يتحسس الجدران ،
نادى على أخيه ، فلم يجب .. استغاث
بالأخت فلم يسمع لها صوتاً (اختفى
الجميع من الغرفة) اتجه نحو الباب
مسدداً يده أمامه ، وكان يخشى أن
يصادف جسد الأم ، غير أنه لم يصطدم
بشيء ، لامست يده الضلعتين ، وعندما
رفع قدمه ليمرّق من الباب هوى جسده
في بئر حفرت على عجل ، اسفل العتبة
بالضبط . ■

في أن أعطيها من ماضى الدخيل
الشحيح .)

جلس إسماعيل على حصر الأرض ،
وجلس نعمة إلى جواره ، وتعد هو على
الكنبة ، وقال : هذا هو الطرد .. فض
أوراقه .

كانوا يتهايمسون حتى لا تسمعهم
الأم التي أسدلت طرحتها على وجهها ،
وفردت ساقها أمامها ، وأسندت رأسها
على الحائط ، لتبدو كأنها مستغرقة في
النوم ، بينما هو يستشعر يقظتها .

نظر إسماعيل إلى الشيء بين الأوراق
المقبوضة ، وهو يواريه عن عين الأم ،
ثم هز رأسه ومط شفتيه دلالة على عدم
الالتناع ، حدثت نعمة بصوت خفيض :
شيء معقول ، ثم أنه غير ملزم .

وأشار إليهما بأن يتحدثا بحيث تعجز
الأم عن متابعتهم .

ورأها تتمثل في جلستها ، وجمعت
ساقا وأبقت الأخرى ممددة ، وألقت
عليه نظرة معاتبة ، ثم انخلعت بجذعها
إلى جهة الحائط ، لا تريد النظر إليه .

وحرك إسماعيل يده تجاهه بحركة
من الإيهام والسبابية ، أفهم بها أنه
رغب في شيء آخر ، فقال له : ها أنت
ترانى أعود بلا شيء .

تركت ما بيدها ، ووقفت إلى جواره
لمناصرتة .

ورآه يدفع باب السور ، كان وجهه
يجمل ملامح المكر التي ينكرها عليه ،
(هو الآن في حال المناكفة ، يريد أن يحد
من وثوقي ، ويظهر أنني لا أعنيه في
شيء .. قد تكون غضبته بسبب تأخرى
عليه كثيرا ، ويريد أن يظهر قلة
احتياجه لي ، أو يواجهني بالالوم
والإدانة لخيانة أفكارى ، لأننى تركت
السوطين إلى بلاد لم أكن أكف عن
انتقادها) .

هم الآن في غرفة مضادة بنور مصباح
الجاز .

وعل خير توقع رأى أمه جالسة في
ركن ، أشاحت بوجهها عنه ، وكأنها
لا تحفل بقدومه (بالتأكيد زعلانة لأنى
لم أرسل إليها شيئا .)

(وهل شيء ما يليها في مقبرتها ؟
إنه لا يمكن أن يليى لها رغبة في العالم
الأخر ، ولكنها الأم على كل حال تلوح
برزق ابنها ، وأنا كنت مقصرا معها طول
حياتها بينما ، فهم منذ رحيل الوالد ، لم
تمد يدها لأحد منا ، ظلت مكتفية بما
تجود به الأرض ، كم وبدت لى
أساعدنا ، ومحدودية راتبى لم تسعفنى

الأسئلة

شعر :

إبراهيم داود



لوحة للفنان : سامي على حسن

قصائد

شتاء الإسكندرية

سألني النادل

.. وهو ينظر إلى ساعته :

أين تسكن ؟

فاعتذرتُ

وأنا أنهضُ

وكنتُ سخياً معه !

لم يكن غيرُ واحدٍ ينظفُ المقهى

وبعضُ السيارة في الخارج

وأماطارُ تقشُرُ البناية المجاورة

(البناية المملوءة بأسرةٍ ودفء)

وكانت الجرائدُ - التي قرأتها

بضيقٍ - مظلتي

وأنا أعبرُ الشارعَ في اتجاه

البحر ..

وكنتُ واثقاً

أن النادلَ العجوزَ

خلف ضباب الزجاج

يتابعني

ويتذكر شيئاً ! !

مبارزة

أيثا يكسب ؟

أنت معتدلٌ وهادئٌ

وأنا ...

لست معك !

آخر لقاء

هذه زهرةٌ نادرةٌ : قالتُ

فقلتُ لها : جميلة !

قصائد

السكن الجديد

قالت لجارتها - وهى تنشر جلباب زوجها -
أريدك جنبى
وأحكمت المشبك فوق الذراع
وابتسمت لى !

فى اليوم التالى

قالت لجارتها - وهى تنشر جلباب زوجها -
: الليلة يكمل فى القرية عامين
وكاد الجلباب أن يبلى
فارتبكت ...
أغلقت شباكى ؟ !

العالم

شرفة وحيدة
فى شارع طويل
وشاعر يركل الحصى
ويفتش فى دفتر العمر ..
عن بشر يطلون على البحر
ويغنى آخر الليل
تحت شرفة بعيدة
فى شارع آخر !

ولكنى لا أعرف اسمها

: وإذا قررت شرائها : سأكتب إحساسى بها : أجبت
فقالت - وهى تنظر فى المراة
وتعدل شعرها -
: أين تسكن الآن ؟
قلت : بعيداً عنك !

طنطا ٧٨

شارع البحر كان خاليا
عندما حاولت لمس يدها
وكانت المرة الاولى
التي اتحدث فيها لفتاة
عن الحب وبيتنا
بعد عام أو يزيد
حاولت لمس يدها وأنا أكثر جراءة
ولكن الشارع كان قد امتلأ
بالعشاق
فلم أستطع !
ولكنها
ظلت - لوقت قريب -
تسألنى عن الحب
وعن صحة أسمى
وعن بيتنا !

عبد الحى اديب

كانه على موعدٍ وتأخر

يبدو ...

عندما يهبط - كل ليلةٍ - بعد

منتصف الليل

كانه كان صديقاً لأبى

قبل خمسين سنة

ووصل - الآن - من قرى التلج

محملاً برائحة - الخبز والقوابل

وعندما يسأل عن ثعالب الليل

باحثاً بين المقاعد عتا

نضحك

ونفتح الأبواب له

ليتركنا

وينتقى مقعده المعدن

ويدخن !

إصابة ٨٠

ظل لشهرين فى قريتي

يُسور عزلة

ويلعب بعد صلاة العصر

(مركزه المفضل

كان يسار الوسط

ويجيد التسديد بقدميه

من مسافات بعيدة)

وكانت تزوره كلما فتح كتابا

فيفمض عينيه

ويتذكر وجهها عندما قال لها :

احبك

وقبل أن يسافر

كان عليه أن يحرز هدفاً

فى الدقائق الأخيرة

ولكنه فشل

وعندما سألته

وهى تُقبله :

لماذا تركتني ؟

كان خارج الملعب

محمولاً على نقالة

ويصرخ :

كفى !

١ . ط

- أين هى الآن ؟

كان باستطاعتها أن تكون معى !

منذ عشرة أعوام خرجنا ..

كنا مساء

قبلتها بهدوء غريب

وبعض الأصدقاء الذين أحسوا

لهفتى

رحلوا

قاديرون على حمله إلى موعدٍ
ربما كان حلاً !

الهدوء

لسانُ النار البطيء
أهدأه شايا بمذاقٍ قديمٍ
فقرر أن يشربه مرتين :
مرة وهو يفتح شبابه للطيور
ومرة على الطائرة .

قال : « مالى ومال » الغياب
وأطلق في روحه طلقتين
فراح مع الماء يغلى
حتى تهشّم فيه الزجاج !

استقبال

كنت عائداً
عندما أصر أن أنزور سُقْتَهُ
وضع المفتاح في الباب
وفتحه بسرعةٍ فائقةٍ
وأخبر زوجته :
- التي كانت تغنى
وترفع طفلتها في السماء
وتلقفها -

إن ضيفاً عزيزاً هنا
وراح ينقُصُ الغبار عن مقاعد
الزوار

وتركوا المدينة لى
واستقلوا القطار إلى المنفى
- كيف أفلتت من يدى ؟
قد يعاتبني واحدٌ ويقول :

اختفيتُ

ولكن عشرة أعوام كالتى مضتُ
تجعلنى أُجيبُ :

كيف ؟ !

خميس وجمعة

ترك العناكبُ نجذب السقفَ
وورُءِ عِ غُرفته
وفصل الثلاثِ
وخدع الليل بستين سيجارة
.....

الهروب الذى دونهُ
لم يكن كاملاً ؟

نزّهة

ضجيجُ الباعةِ فى الخارجِ
والضوءُ الذى أغرق نصف السريزِ
وساعةُ الحائط التى تسبق الوقت
بعشر دقائق
وحاجتُهُ للخروج من النوم
والضيق

الأساطير

مكتبه كان إلى اليسار ..

وفي المدخل

وضع المدرسون له زهوراً

ونُظفت الحجرة جيداً

وعندما دخل أبى

- بعد استدعائه من الحقل -

هَبَّ واقفاً وصاحَ

وهو يشير إلى :

ابنك هذا ...

كنتُ أقلبُ اللحظات .. وأضحك

أجابه أبى :

وماذا تريد ؟

في تلك اللحظة دخل آخر

وانشغل عنا

فنظر إلى أبى ... وغمز بعينه

وابتسم !

غرفة لطالين

أيامٌ جميلةٌ

تلك التى مرّت علينا في تلك الغرفة

كنتُ على « كنبه » صغيرةٍ أنامُ

وأكوّرُ جسمي

وكان ينام بمفرده على سرير كبير

... مرحلة المرضات : كانتُ

والتي - على ما يبدو - لم تُستغفِرْ.

جيداً

تحدث عن كثيرين ... ذهبوا إليه

أعرف بعضهم !

وأشعل لي لحظةً رائعة

يوم احتفلنا - مع آخرين -

بعرس صديقي

كان من الصعب

أن أتذكره بمفردي !

درس خصوصي

قالت له زوجته :

أصبح البيتُ ملجأً ؟ !

كنت وصديقي نسترق السمعَ

وهو يُغلق صوتها بالرجاء

ويصرخ في شؤون البيت ...

وكيف أهملت الزرع حتى ذُبُل !

وعندما خرج أحدنا

بعد صمتٍ مريبٍ

عاد لنا غارقاً في الضحك

وهمس :

راح يُقبّلها

ويخلع ثيابه !

قصائد

وأن بحرا شدها يوماً
وضحك عليها
وأنها لا تشبه المرضى
ولا تحب الأطباء
وتعشق الشعر
وتنجب منه
وتتمنى أن تعيش
في شقة مسكونة بالفوضى
وأن شعرها أطول مما أرى
كنا أول الليل
ظللنا سوياً لعامين
إلى أن تآكدت - أخيراً - وأنا
أودعها
أنها صادقة !

ذات ليلة

لم تكن الأمطار
التي أخلت الشارع
ميناً
بعد أن قرر المالك
تنظيف البناية منا
حملنا الحقائق
والبطاطين
وخرجنا

كما أسميناها
كُنْ يهْرَبِنَ لنا حصصَ المرضى
وأجسادهم
ويخرجن قبل نهوض الأطباء من
النوم
في الغرف الأخرى

مكان بعيد

نصفُ دسّةٍ من الشمع تكفى
لتخرج من ظلمة الليل هناك ...
وليتك تقنعها ..
أن ليلةً واحدةً تكفى
وأنت تخلق بنظالك الباهت
وسترتك الصوف
وقل لها - وهي تصنع البيض - :
أحب الوضع

وقبّل جبهتها
وحدد لها الوقت الذي لا إجابة فيه
ربما اتقنت
إن حزنك يحتاج شمعاً غزيراً
ليظهر في ليلة واحدة !

امراة مربكة

أكدت لي أنها طيبة

قصائد

الولي

انتظرناه أول الليل

قال : لن أتأخر

فرشنا له صدورنا بالبيوت

وعلقنا الكواكب

وابتدعنا الربيع

قال : لن أتأخر

وأرسل فاكهه بأشجارها

ونهرأ ييشمرنا بقدمه

وقاد الأناشيد من بعيد

رسم التلاميذ صورته « بالنيون »

ولبس القضاة العمام والامنيات

وفتح الحوانيت أهل الطريق

وباعوا المباحز والصبر والمصابيح

وقدمت الفرقة لحن الرجوع

بعد منتصف الليل

مل المريدون

وباخ الغناء

فنمنا

في الصباح

كانت حياة

تضج ...

كعادتها !

المأزق

صفحة بيضاء بيضاء

وليل طويل طويل

وحزن تجاوزه ...

ليلمس - في ملكه - ...

المستحيل

كيف يرفع أقالمه - كلها -

لينقش كل الصهيل ؟ !

القاهرة أكتوبر ١٩٩٢

هورين أبريل ١٩٩٣

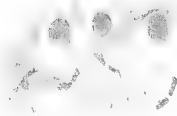
مارش جنائزى

قصة :

ماشادوده أسيس

ترجمة

خليل كلفت



لوحة للفنان : أحمد الرشيدى

يخرج من فراشه ويصلى : «أبانا الذى فى السموات ، ليتقدس اسمك . ليأت ملكوتك . لتكن مشيئتك ، كما فى السماء ، كذلك على الأرض . خبزنا كفافنا ، أعطنا اليوم . واغفر لنا ذنوبنا ، كما تغفر نحن أيضا للمذنبين إيلياء ، فإنه لم يكن يقلد صديقاً له ، كان يتشدد بنفس الصلاة فيما كان يواصل اعتبار المذنبين إليه مطالبين بالحاسبة عن ذنوبهم . وقد ذهب هذا الصديق إلى حد المطالبة بأداء أكثر مما كان مستحقاً ؛ أى أنه عندما كان يسمع الناس يفترون على آخر ، كان يحفظ ماسمح عن ظهر قلب ، ويضيف إليه ، ثم يردده . ومع ذلك فإنه ، فى اليوم التالى ، كان يردد صلاة اليسوع البديعة بنفس تلكا الشفتين بمحبتها المسيحية المعتادة .

لم يحذ كوردوفيل حذو صديقه — بل غفر بصدق . ويمكننا أن نتصور أن

النوع الذى يعرض ويمضغ ويحطم ويطنح ضحيته بلا انقطاع . وكان كوردوفيل على علم بمعاناة الرجل . ذلك أن بعض أسدقائه ؛ رغبة منهم فى مواساته على المظالم التى كان قد صبر عليها فى الماضى ، كانوا يأتون ليخبروه بما علموا عن حالة خصمه ، الذى كان ملازماً لكسى مريع ، حيث عاش ليالى مريعة ، وصباحات بلا بصيص أمل ، وأصائل بلا بادرة تبشر بالخلاص . وكان كوردوفيل يجيب عن أنباء الساعين بها بكلمات شفقة كانوا يتبنونها ويردونها فى كل مكان آخر . لقد انتهت إذن معاناة الرجل فى نهاية المطاف — ومن هنا شعور كوردوفيل بالارتياح .

كان هذا الشعور منسجماً مع إحساس كوردوفيل بالشفقة . وباستثناء السياسة ، لم يمتّع على الإطلاق مصيبة لآخر . وعندما كان

فى تلك الليلة من أغسطس ١٨٦٧ ما كان بوسع النائب كوردوفيل أن يغمض له جفن . كان قد غادر كازينو فلومينيه مبكراً ، بعد انصراف الامبراطور ، ولم يكن أحسّ اثناء الرقص بأدنى توغّل ، بدنى أو معنى . على العكس ، كانت سهرة رائعة ، رائعة ، إلى حد أن أحد أعدائه ، وكان يعانى من مرض فى القلب ، توفى قبل الساعة العاشرة ، ووصل الخبر إلى الكازينو بعد الحادية عشرة بقليل .

ستستنتج طبيعة الحال أن كوردوفيل كان مسروراً بموت الرجل ، وأن سروره كان من ذلك النوع الذى تستمدّه النفوس الضعيفة والحقودة من الانتقام لانعدام مصدر الفضل . أنت مخطئ : بدلا من السرور ، أحسّ بشعور بالارتياح . فالمت ، الذى كان متوقفا منذ شعور ، كان موتاً من ذلك

مسحة من الخمول افسدت عليه
غفرانه ، لكنها لم تكن جليلة على اى
حال فى الحقيقة . والواقع ان الخمول
يفذى فضيلة بالغة الامة . ذلك ان
اى تضائل فى قوة الشر أمر لا يستهان
به . ولاتنس أن النائب لم يكن يتمتع
مصبية لأخر إلا فى السياسة وأن عدوه
المتوفى كان عدواً شخصياً . ولا يمكننى
أن أدعى اننى اعرف السبب وراء
عداوتهما ، وقد نسى الناس اسم الرجل
بعد وفاته .

«استراح المسكين أخيراً !» قال
كوردوفيل . ولى الكازينو كانوا
يتجادلون أطراف الحديث حول المرض
الطويل للراحل . كما تكلموا عن
مختلف أنواع الموت فى هذا العالم .
وقال كوردوفيل إنه يفضل عليها جميعا
ميتة قيصر ، ليس من ناحية الاداة
المستخدمة بل لأنها كانت غير متوقعة
وسريعة .

«حتى أنت [يا بروتس] ؟» سأل
زميل ، ضاحكا . وهو ما أجاب عليه
كوردوفيل ، ملقطا الإشارة : «لو كان
لى ابن لوددت أن أموت بيده . كان من
شان قتل الاب ، لأنه نادر للغاية ، أن
يجعل الموت أكثر مأسوية» .

وهكذا تواصل الحديث ، تسوده
روح المزاح . وكان كوردوفيل نفسانياً
عندما غادر الحفل الراقص ، ورغم
الشوارع الوردية الرصغ غلبه الفلاس
فى عريته . وعلى مقربة من البيت ،
أحس بالعربة تقف وسمع ضجيج

الاصوات . وكان شرطيان يرفعان جثة
رجل ميت .

«مقتول ؟» سأل خادمه ، الذى كان
قد هبط من مقعده ليعرف ماذا جرى .
«لا اعرف ، ياسيدى» .
«اسأل» .

«ذلك الشاب يعرف ماذا حدث» ،
قال الخادم ، مشيراً إلى غريب يتحادث
مع جمع من الناس .
اقترب الشاب من باب العربة
الصغيرة قبل أن يكون بوسع كوردوفيل
أن يرفض الاستماع إلى شرحه ، ثم
لخص الحادث الذى شهده .

«كنا نسير فى الشارع ، هو فى
المقدمة وأنا خلفه . اعتقد أنه كان
يصغر لحننا من الحان البولكا . وفيما
كان على وشك عبور الشارع متجهاً إلى
حيّ مانجه ، رأيته يتوقف فجأة .
لا اعرف بالضبط ماذا حدث ، لكن
جسمه تقلص إلى حد ما ، وسقط فاقد
الوعي . وصل طبيب فى الحال ، قادما
من مبنى صغير ذى طابقين ، وفحص
الرجل ، وقال إنه مات فجأة . وأخذ
الناس يتجمعون حوله ، واحتاجت
الشرطة إلى وقت طويل لتصل إلى هنا .
وقد رفعوا الآن جثته . أتريد أن ترى
الجثة ؟»

«لا ، شكراً . هل يمكننا الآن أن
نمضى ؟»

«نعم» .

«اشكرك مرة أخرى . هيا بنا ،
يادومنجوس» .

صعد دومنجوس إلى مقعده ،
وارخى الحوذى العنان للمصاحف :
لينطلقا ، وواصلت العربة سيرها إلى
شارع سان كريستوف : حيث كان
يقيم كوردوفيل . وفيما كان راكبا
عربته ، أخذ كوردوفيل يفكر فى موت
ذلك الغريب . وبأخذ كل شيء فى
الاعتبار ، كان موتا طيبا . وبالمقارنة مع
موت عدوه الشخصى ، كان ممتازا .
كان الرجل قد أخذ يصغر ، متكلما
قيما لا يطم إلا الله من بهجة فى الماضى
أو أمل فى المستقبل . كان يعيش من
جديد ماسبق أن عاشه بالفعل ، أو
يستشرف ما كان لا يزال بوسعه أن
يعيشه ، عندما وضع الموت يده فجأة
على البهجة أو الأمل ، ورحل الرجل إلى
مشواه الأبدى لقد مات بلا ألم ، أو إذا
كان هناك شيء منه فربما كان قصير
الامد للغاية ، أشبه بموتة البرق التى
تترك الليل أكثر ظلاما .

ثم وضع نفسه فى مكان الآخر .
ماذا لو أنه مات ميتة الغريب فى
الكازينو ؟ لم يكن ليقتص — فى
الاربعين ، كان لم يعد يرقص . ويمكن
القول فى الحقيقة إنه كان قد انقطع
فعلا عن الرقص عندما بلغ العشرين
من عمره . ولم يكن زئرنساء ، ولم يُقم
سوى علاقة واحدة ذات شأن طوال
حياته . وكان قد تزوج عندما بلغ
الخامسة والعشرين ، فقط ليغدو أرملاً
بعد ذلك بخمسة أسابيع . ولم يتزوج
مرة أخرى قط . ولم يكن ذلك لانعدام
مايشير بمستقبل زاهر ، خاصة بعد أن

بقلائل منهم فى الشرفاء العليا . صمت رهيب . واقفا ، سييدا كوردوفيل كلمته ، بعد إلقاء نظرة على أرجاء القاعة والتعبير عن تحيته وتقديره لرئيس المجلس ورئيس الحكومة : « أناشد المجلس أن يستمع إلى النهاية ، سأتكلم بإيجاز ، وسأحاول أن أكون منصفاً .. » وعند هذه النقطة استغفى سحابة عينية ، وسيتوقف لسانه ، وكذلك قلبه ، وسيسقط فجأة على الأرض . سيصاب الناس فى المجلس والشرفاء بالدهشة . ويسرع كثير من النواب لمساعدته . وسيؤكد أحدهم ، وهو طبيب وفاته . وبدلاً من القول إنه حدث فجأة ، كما سبق أن قال الطبيب الذى أتى من بيت المكون من طابقين فى شارع أتزادو ، سيستخدم كلمة أكثر فنية . وبعد كلمات قليلة من رئيس الحكومة واختيار لجنة لترافق الراحل إلى الجبانة ، ستتوقف جلسات المجلس .

أراد كوردوفيل أن يهضك على تخليكه للظروف والملايسات التفضيلية فى أعقاب وفاته : حشود من الناس تشرع فى التحرك ، الجنازة ، بل حتى أعددة النعى ، التى قرأها بسرعة وحفظها عن ظهر قلب . أى أنه فكر فى الواقع أن يأخذ غفوة وفيما كان يقترب من البيت والفرش ، أبث عيناه أن تشغلا نفسيهما بالنوم وغلقتا مفتوحتين على اتساعهما .

ثم إن الموت ، الذى كان قد حدث فى

دم بل مجرد سقطة ومعها النهاية . لم يكن لأشعر بأى شيء .

ضحك كوردوفيل ، وأبسم ، وفعل كل ماكان يوسعه أن يفعل ليخلص نفسه من الإحساس بالخوف . وبكل صدق ، كان من الأفضل أن يموت على ذلك النحو من أن يموت بعد ساعات طويلة أو شهر أو سنتين من المعاناة ، مثل ذلك الخصم الذى كان قد فقدته قبل ذلك بساعات قليلة . بل إن ذلك لم يكن موتاً أصلاً : كان تشبه بلعسة للقمية على سبيل التحية ، ضائفة فى الهواء جنباً إلى جنب مع ذات اليد والحياة التى بادرت بالإيماء . إيماءة سريعة بالراس يعطىها النهم الأبدى . ولم يجد فى هذه الغنية سوى عيب واحد : كل هذا التكلف المفرط . فذلك الموت وسط حفل راقص ، فى حضور الإمبراطور ، على موسيقى شتراوس ، وبعد وصف ومناقشته والمبالغة فيه فى الصحف ، ذلك الموت كان سيبدو مصنوعاً حسب الطلب . حسناً ، كان عليه أن يكون صبوراً ليس إلا ، مادام قد حدث فجأة .

فكر كبديل فى أنه كان يمكن أن يحدث فى مجلس النواب فى اليوم التالى ، فى بداية المناقشة حول الميزانية . وقف لإلقاء كلمته ، ولأن كان يسرد الوقائع والأرقام وأبى أن يفكر فى الأمر ، لم يكن يستحق أن يبذل فيه وقته . لكن أفكاره الحت عليه ونظرت من تلقاء نفسها قاعة الاجتماعات بمجلس النواب بدلاً من الكازينو ، بلا سيدات ، أو فقط

فقد جدّه ، الذى ترك له عزيتين فى الريف . وقد باعهما ككتيها ويدا يعيش بمفرده ، وقام برحلتين إلى أوروبا ، وانخرط فى حياة سياسية واجتماعية نشيطة . ومنذ عهد قريب ، بدا أنه يضيق ذرعاً بالسياسة والمجتمع على السواء ، غير أنه لم ينقطع عنهما لانعدام طريقة أخرى لقضاء وقته . بل أصبح ذات يوم وزيراً للبحرية ، غير أن ذلك لم يدم أكثر من سبعة أشهر . ولم يخب أمله بإقالته : لم يكن طموحاً وكان يعمل إلى حياة أمنة وهادئة أكثر منها نشطة .

لكن ماذا لو أنه كان قد مات فجأة فى الكازينو ، أثناء رقصة فالس أو كوارديل ، وسط حلبة الرقص تماماً ؟ كان من الممكن حقاً أن يحدث الأمر على هذا النحو وتخيل كوردوفيل المشهد : وجهه إلى الأسفل أو وهو على ظهره ، تعكر بهجة الجمهور ، قطع سير الحفل الراقص .. ربما لم يكن ليحدث على هذا النحو تماماً . ربما كان سيندهش بعضهم ، ويفزع آخرون قليلاً ، ويحاول الرجال تهدئة روح النساء . وكان العازفون سيواصلون العزف وسط تلك الفوضى إلى أن يدركوا حقيقة ماحدث . وإن يكون هناك افتقار إلى أشخاص اقوياء الأجسام يحملونه إلى حجرة جانبية ، ميتاً بالفعل ، ميتاً تماماً .

تماماً مثل ميتة قيصريه ، ففكر كوردوفيل . ثم صحّح نفسه : « لا ، بل أفضل منها لانهديدات لا أسلحة أو

خياه قبل ذلك الحين في الكازينو . وخلال الجلسة الكاملة لمجلس النواب في اليوم التالى ، ظهر داخل عربته . استحوذ على فكره أنهم سيغثرون على جثته عندما يأتون ليفتقروا الباب . وهكذا سيرحل من ليلة صاخبة وبلا اى نوع من الصراع أو المقاومة ، فيدخل في ليلة أخرى . هادئة بلا احاديث ، أو حفلات راقصة ، أو لاجتماعات . ويجعلته القشعريرة التي أصابته يدرك انه لاشء من هذا حدث في واقع الامر . وصلت عربته إلى الفيلا التي يقيم فيها في الضاحية ، وتوقفت وفقر دوجوس هابطا من مقعده ليفتح الباب . وهبط كوردوفيل حيا بساقيه وقلبه ونخل من الباب الجانبى ، حيث كان عبده فلورنديو ينتظره بشمعة موقدة . صعد السلام ، وأجست قدما من أخطاه إنما كانت تدب هنا في هذه الحيلة الدنيا . لو انها كانت في العالم الآخر فلا بد انها كانت ستبهط ، بطبيعة الحال . وعند دخول حجرته نظر إلى فراشه ، الذى كثيرا ما استمتع فيه بنوم عميق وهادئ .

«هل زارتنا أحد ؟»

«لا ، ياسيدى» ، ردّ العيد شارداً الذهن . لكنه صحّح نفسه على الفور : «نعم ، أتى شخص بالفعل ، ياسيدى ، ذلك الطبيب الذى تغذى معك يوم الأحد الماضى .»

«ماذا كان يريد ؟»

«قال لى انه جاء ليفزّ إليك نبأ سارا» ، وترك لك رسالة — وقد وضعتها

عند قاعدة سريرك .»

كانت الرسالة تخطر بعبوت عدوّه — وكان الطبيب واحداً من أولئك الاصدقاء الذين اعتادوا إخطاره بمدى تقدم مرض الرجل المحتضر . لقد أرك هذا الشخص السعيد ، الذى كان يعانق كوردوفيل كلما التقى به عنفاً حاراً ، أن يكون أوّل من يعلن النتيجة . أخيراً مات الوغد . لم يقل ذلك بتلك الكلمات بالضبط ، لكن الكلمات التي استخدمها كانت بمثابة نفس الشيء . وأضاف أن تسليم هذه الرسالة لم يكن هدف زيارته . كان قد أتى لقضاء الاسمية معه ، ولم يعلم إلا بعد وصوله أن كوردوفيل ذهب إلى الكازينو وعندما كان يهم بالانصراف ، تصادف أن تذكر موت الآخر فطلب من فلورنديو أن يسمح له بكتابة سطور قليلة . مرة أخرى تذكر كوردوفيل معاناة عدوّه ، وبإيماءة حزينة ويائسة همس متعجباً : «ياللمسكين ! بارك الله في الميقات الفجائية» .

لو أدرك فلورنديو صلة انزعاج كوردوفيل بالرسالة من قبل فعله كان سيمتدّر عن السماح للطبيب بتركها . لكنه لم يكن يفكر في ذلك في تلك اللحظة . ساعد سيّده في الاستعداد للنوم ، وتلقّى أوامره الأخيرة ، وانصرف . واستلقى كوردوفيل على الفراش .

«آه ! تنهّد ، ممدّداً بينه المنهك . وعندئذٍ خطرت بباله فكرة أنه قد يموت أثناء نومه . هذا الاحتمال ، وهو

أفضل الاحتمالات جميعاً لأنه سيفاجئه وهو نصف ميت أصلاً ، جلب معه رؤى لا آخر لها اطارات النوم من عينيه . وكانت ، في جانب منها ، تكراراً للروح ، الأخرى : كلمته في مجلس النواب ، وكلمات رئيس الحكومة ، واختيار لجنة لموكب الجنائز ، والبيانى . سمع أصدقائه وخدمه يصيرون عن حشراتهم ، وقرا أعمدة النعى ، وكانت جميعها حارّة ومخلصة . ثم بدأ يرتاب في أن هذا كله ليس سوى حلم . ولم يكن كذلك . كان مستيقظاً . وعندئذٍ استعاد نفسه إلى الحجرة وإلى الفراش .»

كانت اللبنة السهّارى تُكسب الواقع هيئة أكثر يقينية . قاوم أفكاره المروعة وداعيه الأمل في أن تحل محلها أفكار مرحة فترقص أمام عينيه إل أن يصيبه الإنهاك . حاول أن يقهر رؤية برؤية أخرى . واستثار ببراعة حواسه الخمس ، التي كانت حادة وفعالة ، لكى يستدعى أشخاصاً واحداً من الماضى . ومن خلال عدسة زمن مختلف وبعيد ، استرجع أشياء كثيرة كان قد رآها وفعلها . ومرة أخرى ذاق طعم الاطعمة الشهية التي لم يأكلها طوال سنوات . والتقطت أذناه اصوات وقع الاقدام الخفيفة والثقيلة ، والاغاني المرحة والحزينة ، وكلّ قول يمكن تصوره . وظلت كافة حواسه تعمل لفترة من الزمن كان عاجزاً عن قياسها .

ثم حاول أن ينام وأغمض عينيه

لأنه وقف يرتجف .

واصل الناس المرور ، واشترقت السماء ، وبدأت صفارة المحطة على رحيل قطار . وخرج البشر والأشياء كل من مشاة . وأخذت السماء تقتصد ، طاردة النجوم فيما ارتفعت الشمس لتمارس حرفةها . كان كل شيء يوحى بالحياة . وبطيئة الحال انسمعت فكرة الموت وتلاشت تماما ، في حين أن كوردوفيل ، الذى كان قد تاق إليه في الكازينو ، وتمناه في اليوم التالى في مجلس النواب ، وواجهه في عربته ، أدار له ظهره عندما راه داخلًا مع النوم ، أخيه الأكبر أو الأصغر — فانا لا أعرف أيهما هو .

بعد ذلك بسنين طويلة طلب كوردوفيل الموت وتلقاه ، ليس الموت الفجائى الذى تمناه بل موتا طويلا مترئنا — موت خمره تُصَبَّ ببطء من قنينة إلى أخرى لتصفو من الشوائب . قطرة قطرة ستنقل الخمرة من القنينة الأولى إلى الثانية ؛ إلى أن تتم تصفية الشوائب تماما . عندئذ أدرك الفلسفة التى ينسوى عليها ذلك : الرواسب وحدها ستذهب إلى القبر . ولم يقدر له قط أن يفهم معنى الموت الفجائى ■

ملشاور ده أسيس (١٨٣٩ — ١٩٠٨) الكاتب البرازيل العظيم ، رغم مجلدات أدبه التى تروى على الثلاثين تقويم سيرته على أعماله المكتوبة منذ ١٨٨٠ فصاعداً من روايات وقصص قصيرة وأشعار . أهم أعماله ثلاثيته الروائية : برانس كوپاس ١٨٨٠ ، كينكاس بويريا ١٨٩١ ، دون كازيمو ١٩٠٠ ، والروايتان الأخريان مترجمتان إلى العربية .

الجوهر الحقيقى للنوم . وعندما يبدو أن النوم يتكلم ، فلن يكون هناك سوى حلم يتكلم — وليس النوم ، الذى هو حجر ، وحتى الحجر ينطق إذا وجهه إليه المرء ضربة ، كما يفعل الآن العمال المنهكون في رصف شارعى . فكل ضربة على الحجر تحدث صوتا ، ويجعل انتظام هذا الفعل الصوت بالغ الانتظام إلى حد أنه يبدو وكأنه يعمل كالساعة . الناس الذين يتكلمون في الشوارع ، صيحات الباعة ، عجلات العربات ، صوت وقع الأقدام ، لأشياء من هذه الأشياء التى اسمعها الآن أضفى حياة على شارع كوردوفيل وليلت . ويذا أن كل شيء يساعد على النوم .

عندما كان كوردوفيل على وشك أن يغفو أخيرا ، عاودته فكرة أنه قد يموت أثناء النوم . وتراجع النوم وهرب . ودامت هذه الحالة من عدم اليقين طويلا . وكلما كان النوم على وشك أن يغمض عينيه ، فتحتهما فكرة الموت ، إلى أن ألقى بالملامة بعيدا وخرج من الفراش ، فتح نافذة وأتكا على فاعتها . كانت السماء أخذة في الإشراق ، وكانت الأشباح غير الواضحة للعمال والتجار وهم في طريقهم إلى المدينة تمر في الشوارع في الأسفل . وأحس كوردوفيل بقشعريرة . ويون أن يعرف ما إذا كان

ذلك من البرد أو من الخوف ، ذهب أيليس قميص نوم من الشيت ثم عاد إلى النافذة . ولابد أن الجو كان بارداً ،

لأنه لم يكن ليأتى ، وهو على ظهره أو بطنه ، ولا وهو على وجهه الأيسر أو الأيمن . ينهض لينظر في الساعة : كانت الساعة الثالثة . وبشكل لا إرادى رفعها إلى عينيه ليرى ما إذا كانت توقفت . كانت تدور ، وملأها . نعم ، كان لا يزال هناك وقت لنوم عميق . وعاد إلى الفراش ، وشطى رأسه حتى لا يرى الضوء .

عندئذ حاول النوم أن يدخل — أمانا ومستسلا ، كما يمكن للموت أن يدخل إن أراد أن يخطفه فجأة ، إلى أحد الأبدنين . اغمض كوردوفيل عينيه وسرا ، وكان هذا خطأ ، لأن هذا الجهد الذى رغبته في النوم . حاول أن يجعلهما مسترخيان ، وكان هذا هو الشيء الصحيح الذى ينبغي أن يفعله . استدار النوم ، الذى كان يوشك على الانسحاب ، وأتى ليمتد إلى جانبه ، وطوقه بذراعيه تلكسا الخفيفتين والثقيلتين في آن معا والتين تقيدان تماما حركات المرء . أحس كوردوفيل بهما وحاول حتى أن يضمهما أكثر بذراعيه هو . والحقيقة أن هذه الصورة ليست دقيقة ، لكننى لا أملك صورة أخرى جاهزة أو وقتا لبحث عن صورة أخرى . ربما سأكتفى بأن أكتشف نتيجة بادرتي ، التى تنقلت في طرد النوم عن طريق إزعاج ذلك الملائم المتعبين .

ماذا عسى أن يكون لديه ضدى الليلة ؟ هكذا سيسأل النوم ، إن كان مقبوره أن ينطق . لكن الصمت هو

براويز الأنثى (٢)

شعر :

ماجد يوسف



لوحة للفنان : مصطفى عبد المعلى

وفرجه ملونه

وصوت الصقفه داب

والرقص الحوشى غاب

وضاعت الـ «أنا»

من غير جدار

تقدر تحاور فى الشعاع

تعرف ملامح قوس قزح

والشمس تكشفه

معقوده ع الشفه

داخل قزاز الكوب

لو قلت للمنشور :

الطيب دا ليه مكسور

صاشرت ع المطلوب

والضوء ح يهرب مهما قلت

على هيئة الأنثى

ارتعش ضل المراية ف الكهوف

واتهيا الروح فى البدن

على هيئتي

طال الزمن جسم الحروف

والخوف

على صفوف الصواب

طبع المراية بالانعكاس على هيئتي

ولسه خطى المستقيم

ويا انحناء الدائرة

- من يومها -

فى حالة جدل

تصقيفه بدون إيقاع

ورقصه بدون قناع

براوييز الانثى (١٣)

البحر جزر ومد
 بيلامس الجدران
 ويلطم الشبايبك
 يرمى القواقع ميتة
 على شطوط النوم
 وكأنى بارسم ديك
 على الحيطان والسقف
 له من طقوس الحلم
 صلابة الأوهام
 وسيولة الدخان
 على شمعة ف آخر شعاع بتدوب
 وتدى للصحرا
 شكل التماعها الاخير
 وبكارة الذرات
 ●
 الانثى قدامك جبل
 البطن صحرا
 والنهود تكين
 والنبع فاضى
 واللبن مفقود
 والدود بيرعى فى سراب فخددين
 وانت الى بتموت م العطش
 على حافة الهيكل
 تلمس جدائل الشعر تتحول تراب

المسلة كرسى عرش الاله
 والنجوم دقن السما
 المتلفه بشعر الاله
 وبحكمة الليل الكسير
 بتنقره العصافير
 يسيل
 منه
 المطر
 والشمس بتزف العرق
 لشمعة الصبح القديم
 نقطه
 نقطه
 ●
 دايره من الليل والنهار
 وظلال نخيل م الشرق
 الارض ناديه
 والمعانى بحور
 بؤبؤ ييلمع فى ضلام بللور
 الحب والكراهيه
 والمرايا من خلايا الروح
 الاتساع والضيق بيضمهم برواز
 ساعات بحيرة أمل
 وسنين قزازف قزاز
 وانا - م الجروح - ع الشفا
 وكأنى لوح حسابس

بروايز الأنثى (٣)

وشيء غريب إن الخرابه مربعه
والعاصفة في عز آب
زلزال على عكس المراه اللينه
ضد القصيدة أى نعم
لكن كمان ضد الحساب



الشجرة مقلوبه
والآ الهلال مقلوب
شوفوا العرايس يا بنات
مترصعين كالطوب
جنب القمر بالفيونكات والطيوب

ورق الشجر من بدرى ليه معطوب ؟
والسيف يبقسم جدرها
والنجمه واقعه فوق شريط القطر
لحم الهلال أبيض مزق بالعيون
طرف الهلال عقربه

والثانى فص البرتقان
والقطر ماشى للسحاب من قمة الشجرة
والأرض تشبه للبلته ف آخر اللوحه
والسونتيان بينادى ع النهدين
لسه المزغب طالع يا بنت
لسه الشنب أخضر يا واد
لسه الدواير ناقصه قوس
والقطر بيقرب

ويقرب

نمد أيديك ع الخدود تدبل
تحط خدك ع النهود تنهار
تخبط صوابك بطنها
تسمع عويل الريح
تدخل دخول الفحل ع الأنثى
بلسان جعان للنطق
الأنثى تنهايل لكومة رمل
وانت

تعض الأرض
تشبه للورل ف البيد !



بعد الجواهر واللباب
اتحرك الفعل الشفيف
الوش مش زى القمر

زى الرغيف

اما اللياب اللى اتملأ بنوح الغراب
وينعق يوم

محصور برعب العاصفة والدوامات
عاجز يقوم

يهرب

ويتخبط

يدوب

يرسم على وهم الجدار

شكل إنفجار يشبه لباب

والريح تصرصر ف الجهات الأربعة

بروايز الأنثى (٢)

آخر قرار الشوق شجن
والبير غميق بتاريخ وجغرافيا
وعلامه إستفهام على هيئة وعود وبروق
لحن القيام نازف على الشهوه
والليل بيرقص فوق حواف الكوب
والبطن مشحونه بهوى الايقاعات
من دقه أولى
لدقه ثانيه ترن
وتفتح الأقواس
ولازلنا بنشد هـ حبال النور
ونشوف بخوف
عنف إنخلاع النبضه م الشريان
والارض م التضاريس
الريشة م العصفور
ونثور .. نشور
بس الخرايط فوق حراب السور
مرسومه بالكومبيوتر
ويسود النفط
●
أبدا ..
.. من الاول هناك
من لحظة الشبابك
وباب البحر
والدهليز
وتلافيف البياض ..

وبيقرب

لحد

مايختفى



بيشدنى الجنون
لبير من النار
والخطوط اللينه
المنحنى فتاك وآسر بالوعود
والشمس لعنه ملونه
السقف يعلا
والبيان بتدور
تقفل وتفتح كنزها الموهوب
والأرق عريان
الآ من الكذب المزوق بالنجوم
وبشفافيه رهبة الموت الحنون
وابتسامه
من علامات القيامه
وردها له ناب وضافر
مفروزين زى الخناجر
ع الفخاد الببيض
وع النهـد
القزاز
الروح على أفق الجروح
بتلوح على شكل إبتزاز
والسؤال ينهار ف بير مقتوح

طعم الرخام طازحه وطرى وناصع لازال

وكانه فى هوس المخاض

ناعم ونايض بالخطوط

مين اللى طابق بين خيالك

- ف الجريدة من زمان -

وبين رواسى الاخطبوط

الصيف ف آب والآف إيبب ؟

لا والغريب

أن العلامات كلها

.....

.....

أبدا ..

.. من الاول هناك

من اول الاقنوم ف، ليله من بياض التجريه

والشيش يلون ف- الوشوش

لما الفنار بيلف فى كهف الأبد

والبحر متلهوج ورا سود الزيد

هل كان وحيد تحت الاربع والاتحوان ؟

هل كان برغم وجوده بان ؟

يمكن دهاليزهالى غابت فى مهاد المستقيم

كان الزمان واقف ما بينها

وبين جبين المنحنى

بس التلافيف - ف الاتون - كانت بياض

كانت دليل واضح على

.....

أبدا

.. من الاول هناك

من أول التيه اللى دبت فى بياض روح الرخام

لمع الزبد لاسود - بنصله النارى - فوق بطن

الحجر

اتفجر الضحك الطرى

والقهقهه العذرا

هنا ..

.. من منجم الشمس الحريرى المرمرة

والوعى كان - ع اللحم - خام

فج البياض م الشرنقه

لما التحدى والاعتراض

فاض من ..

.....

.....

أبدا ..

.. من الاول هناك

ياهلا بك

ياهلا بك

يللى بابك ع البحور

الى جابك

من غيابك

اعتلا بك الف سور

سور رخامى

بروايز الأنثى (٢)

سامى ... حامى
فجر دامى ف بطن بور
ارجوانك
دون جوانك
دم جانك ف الشعور
والحرف نيه
ف لحمه نيه
وروح أبيه على النشور
يا هلا بك
يا هلا بك
يللى بابك ع البحور
●
الورده مكتوبه بحروف الضوء
متحوطه بالسجن
ويغصنها الديناميت
طالعه تشب لفوق
ذوق

ورقه
وفن
وتقازل الكبريت
■
وياقول لكم
ايدى اللى قالت
قبل ما ينطق حجر
روحى اللى قلعت جذرها
من لعنه على هيئة شجر
عمرى اللى ابجروا وتحرف المنحنى
لسه بيحلم بالانا
فى ليل تمرس بالزنا
مع جسم ميت بالبلاهه
والشفاهه
والبلاده
والضجر
●



كتاب تاريخ مصر

١٦٢ لويس عوض ذلك الفرعوني ، سعد القرش . ١٦٧

الدولة الدينية ، محمد السيد إسماعيل . ١٧١ نموذج

غريب للقصص السياسي ، رجب سعد السيد . ١٧٧

حارة نظرة حامد أبوزيد ، مهدي بندق . ١٧٩ الإسلام

وحرية الرأي . حسين فهمي العمرى . ١٨٤ الإرهاب ،

منظور السطح ورؤية الأعماق ، رشاد سلام . ١٨٧ حول

نقد كتاب الجذور الإسلامية ، محروس سليمان .

لويس عوض ذاك الفرعوني سمد القرش

قليلة هي الكتب التي
تحرك قينا علامات الاستفهام
الحائرة ، وتدعونا إلى البحث والقراءة ،
وصولاً إلى حد أدنى من اليقين ، وكتاب
« لويس عوض .. ذلك الفرعوني »
للكاتب سليمان الحكيم من هذا النوع ،
الذي يلقي في بحيرة ماء راكدة أملاً في
الإقناعة من أوهم قديمة . تحولت -
بمرور الوقت - إلى ما يشبه الحقائق .
يناقش الكتاب إحدى الزوايا التي اهتم
بها لويس عوض ، وهي دعوته إلى فصل
مصر عن الوطن العربي ، بإعتبارها
مختلفة ، حضارياً وتاريخياً - بشكل
أو بأخر - عن الجزيرة العربية .

وخطورة مثل هذا الكتاب ، تكمن في
أن من يتحسس لفكرة ما ، أيا كانت ،
يترصد بكل المخالفين لها ، ويتجاهل أية
« حقيقة » تدعو إلى إعادة النظر ، أو
التأني في إصدار حكم ما .. إن الاختيار
الانتقائي - النفعي - من النصوص
القديمة والحديثة لدحض فكرة
أو نظرية ، أو التكريس لآخرى ، قضية
شديدة الخطورة ، ومن الخطأ أن يقع
الكاتب فيما وقع فيه غريمه ، فالتطرف
لمبدأ ما ، يجب ألا تقابله بتطرف
« مضاد » ..

ذلك ما فعله سليمان الحكيم الذي
يحاول إثبات عروبة مصر ، بشكل يغري
بالإقناع بأننا لم العرب ، وباعة شعاع
العروبة إلى بلاد الصين - مبرداً بجزيرة
العرب !

من الحجج غير المقبولة أن نبرهن على
عروبة مصر - أيام الفراعنة - بحجة
وأمية ، فمجيء الأنبياء : إبراهيم
ويوسف وعيسى إلى مصر ، وخروج موسى
في الطريق المعاكس ، لا يثبت حدوث
تواصل حضارى بين مصر والجزيرة

العربية ، وهروب « سنوحى » إلى
لبنان . وزواجه هناك لا يعنى أنه صار
لبنانياً ، ولا يبقى أمام المؤلف
إلا الإشارة إلى بعض الحالات الفردية ،
كقوله : « وكأن الله يأبى إلا أن يشارك
العرب جميعاً في الدين كما في
الحضارة ، فكانت أم اختاتون المصرية
عراقية ، وكانت زوجة إبراهيم - أبى
الأنبياء - مصرية ، وكانت زوجة سيدنا
يوسف مصرية ، وكانت زوجة موسى
فلسطينية ، وكانت زوجة محمد
مصرية ، وجدها هي هاجر المصرية » .
كل هذه حالات فردية ، يفصل بين
« الحالة » والآخرى - ربما - مئات
السنين ، وبالتالي لا تشكل ظاهرة ،
يمكن أن تؤدى - بالتراكم - إلى نوع من
التوحد أو التفاضل والتشابه
الحضارى .. ولو طبقنا قاعدة أن أم
فلان أو زوجته من جنسية ما ، فسوف
يلتقى العالم في شخص واحد ، أو في
عدد محدود من الأفراد .. وهل يمكن
الادعاء بأن كارلوس منعم عربي ! ،
تحكمه وترشده معايير وقيم عربية في
تقدير السياسة التي يحكم من خلالها
بلاده ؟ ١٩ .

ويرتبط بها الأمر قضية مجيء
العرب - مع الإسلام « محررين لجزء
مقتصب من وطنهم الكبير الذي كان
يحتله عدو أجنبى يتمثل في الرومان
واليونان » هي ٤٠ . تدعونا تلك المقولة
إلى تساؤل ملح : وأين كان العرب طوال
القرون الماضية ، لماذا تحدث للجسد
العربي رعدة وانتفاضة ، ليهب عن
أوصاله التي داسها المعتدون ؟ .. ومتى
تمتع أهل الجزيرة بالدولة الواحدة
« الموحدة » .. ذات الاستقلال السياسى
والاقتصادى والأطر الاجتماعية ؟ ..
لقد تم لهم ذلك في وقت متأخر نسبياً



لويس عوض

البوتقة المصرية

العلاقة - إذن - بين مصر والشرق لم تتخذ طابعاً رسمياً ، أو لم تشكل ظاهرة ، إلا بعد الفتح الإسلامي ، وقد ساعد على ذلك سماحة المصريين الذين يطيب لهم احتواء الواعد إليهم ، وإذابته في البوتقة المصرية ليصير مصرياً صميمياً ، ولم تكن هناك غرابة في ترحيب المصريين بالمسلمين ، حيث لا اختلاف في الدين الذي أبهرت المصريين سماحته ، ويكفي التذليل على ذلك بدخول أربعة وعشرين ألف مصري في الإسلام ، عام ٧٤ هـ ، بعد صدور « وعد » من الوالي حفص بن الوليد بإعفائهم من دفع الجزية .

بالمقارنة بمصر والعراق واليونان ، بينما كانوا يعيشون في فوضى كاملة ، وغيبوبة لذيذة ، صرفتهم - باسم الحرية الشخصية بعيداً عن قيود الحكومة المركزية أو اللامركزية - عن تكوين ما سمي - فيما بعد - بالدولة ، وقد « ساد المجتمع العربي في الصحراء طابع المجتمع القبلي ، فمثل ذلك سواد شبه الجزيرة الأعظم ، فكانت كل قبيلة تمثل في ذاتها وحدة سياسية تدعى بالولاء المحل لرئيس القبيلة ، في مجتمع خلا من الاستقرار وامتلا بالنزاع والاعتداء على الحقوق » [ص ١١ - أصول الوعي القومي العربي - د . عبد العزيز الرفاعي] .

ولا يعيب مصر أنها لم تكن عربية إلا بعد دخولها في الإسلام ، كما لا يعيب الجزيرة العربية أنها تجاهلت مصر ، ولم تفرزها بعروبتها إلا مع الفتح الإسلامي ، ولكن مصر - في كل الأحوال - بقيت ذات شخصية مستقلة ، حيث لم يلبث العرب - فاتحين ومستوطنين - بمصره إلا في الفترة التي ساد فيها حكم العناصر العربية .. والغالبية العظمى من المسلمين في مصر لم يكونوا غزاة ، وإنما هم في الأصل أقباط تحولوا إلى الإسلام « تدريجياً » ، ولم يؤثر دخولهم في الإسلام في تكوينهم الجنسي ، فالطابع الجنسي العام للمصريين قد وجد واتخذ صورته المميزة

قبل أن يكون هناك أقباط أو مسلمون «
[ص ٢٥٠ - شخصية مصر - د .
نعمات فؤاد] .

وهناك دلائل كثيرة ، تؤكد أن اتصالا
هامشيا قد تم بين مصر والشرق ، ولكن
ذلك لم يؤد إلى تقال حضارى .. ذلك
التقال الذى لم يتحقق إلا بعد الإسلام
وتغلغل اللغة العربية في مفردات
المصريين ، ولم يحدث التفاعل بين
عشبية وضماها ، وإنما نما ببطء
لاستعلاء القبائل العربية المهاجرة إلى
مصر على الاندماج مع المصريين ،
ومشاركتهم أصنامهم البسيطة ، حيث
كانت « وظائفهم » تتركز في المهن التى
توحى لصاحبها بأنه ذو سلطان ، أو من
الطبقة العليا . ولعل اندفاع العرب إلى
مصر ناتج عن شوق زائد ، حمل العرب
لرؤية ذلك البلد الذى يشق جسده نهر
جار ، وينعم أهله بالظل والخير ، وقد
رأوا في مصر جنة الله في أرضه ،
وتشكلت في أذهانهم صورة مثالية عن
مصر ، ويخلصها عبد الله بن عمرو
بن العاص بقول منسوب إلى آدم عليه
السلام : لما خلق الله عز وجل آدم ، مثل
له الدنيا ، شرقها وغربها ، وسهلها
وجبلها ، وإنهارها وبحارها ، وبناصها
وخرابها ، ومن يسكنها من الأمم ، ومن
يملكها من الملوك ، فلما رأى مصر ، رآها
أرضا سهلة ذات نهر جار ، مادته من
الجنة ، تنحدر فيه البركة ، ورأى جبلا
من جبالها مكسوا نوراً لا يخلو من نظر
الرب عز وجل إلى إليه بالرحمة في سفحه
أشجار مشرفة ، فروعها في الجنة ،
تسقى بماء الرحمة ، فدعا آدم في النيل
بالبركة ، ودعا في أرض مصر بالرحمة
والبر والتقوى ، وبارك على نيلها وجبلها
سبع مرات ، وقال : يا أيها الجبل
المرحوم ، سفحك جنة ، وتربتك مسكة

تدفن فيها عرائس الجنة ، أرض حافظة
مطبعة رحيمة ، لا خلثك يا مصر بركة ،
وما زال بك حفظ ، وما زال منك ملك
وعز ، يا أرض مصر فيك الخباء
والكنوز ، ولك البر والثروة ، سال نهر
عسلاً « [ص ٢٤٧ ج ١ - نهاية
الارب للنويرى] .

[صورة ذهنية نموذجية]

هذا الوصف - أيا كانت صحة
نسبتة إلى آدم عليه السلام - دال على
رأى أهل الجزيرة - ومنهم راوية عبد الله
بن عمرو - بمصر ، ورؤيتها على أنها
الجنة الموعودة ، ولو كان هناك اندماج
حضارى بين الجزيرة ومصر ما تولدت
هذه الصورة النموذجية عن مصر في
« أذهان » أولئك الذين عاشوا قروناً من
العزلة ، في بدوامة تامة .

ويبقى السؤال : ولماذا احتضنت
مصر اللغة العربية وأهلها بصورة غير
مسبوقة ، في حين انتقلت إيران وتركيا
والهند وغيرها الإسلام فقط ؟ .. ربما
خافت تلك الشعوب أن تتأثر بالعادات
العربية والطقوس البدوية إذا نقلت
العربية كلغة حية إليها ، باعتبار اللغة
مقياساً ومعياراً للقيم ، ولكن مصر لم
تخش هذه الثنائية ، فقد تقبلت
الإسلام ، وبعثت بالعربية ،
واحتفظت - بعد كل ذلك ورغمة -
بشخصيتها المستقلة !

ونظرة سريعة إلى النسق الاجتماعى
في مصر والجزيرة تؤكد أن المنطقتين
لا تنتميان إلى تاريخ واحد (١٤٠٠
عام - لا تعد حقبة طويلة في حياة
الشعوب) فالمرأة المصرية منذ أقدم
العصور حتى الآن ، تختلف عن المرأة
العربية ، المصرية كانت - وما زالت -

شريكة للرجل في البيت والشارع
والسوق والزراعة والسيادة أيضاً .

إن أقدم الرسوم والصور والنماثيل
تثبت أن المرأة لم تنفصل - في حياتها -
عن الرجل ، بل تؤدى معه كثيراً من
الاعمال في معظم المجالات ، وبينما رفع
المصريون شأن بعض النساء إلى منزلة
الإله (إيزيس مثلاً) كان الصرب
يعتبرونها عورة .. ولا نجد تفسيراً
واحداً لعدم وضع مارية أم المؤمنين
(المصرية) مع نظيراتها من أمهات
المؤمنين زوجات الرسول صلى الله عليه
وسلم ، في الوقت الذى تعد فيه صنية
بنت حمى (اليهودية)
إحدى زوجاته ، مع العلم بأنه أوصى
بالقبض والمصريين في أكثر من موضع ،
ولم يرض باليهود ، وإنما أوصى بأهل
الكتاب عموماً .. هل هي النظرة
القديمة لمصر .. نظرة الغيرة والشعور
بالصغار ، حتى لو كان ذلك بتغيير بعض
حقائق التاريخ ، أو بالصلصت من
البعض الآخر ؟

لقد آمن المصريون بمبدأ « الألهية »
للقيام بعبء عمل ما ، دون النظر إلى
اعتبارات قبلية ، كما كان سائداً في بلاد
العرب ، شجرة الدر - مثلاً - ظلت زمناً
تحرك دفة السياسة المصرية - أقوى
السياسات العربية - في مرض الصالح
أيوب ، وتماسكت تماماً وهي تؤدى هذا
الدور ولم يفكر الناس : كيف نولى أمرنا
امراً ؟ ! أما الفرعونية حثشبوس
(١٥٥٧ - ١٤٨٠ ق م) فقد كانت
ملكة ، وابنة ملك (تحتمس الأول) ،
وحفيدة ملك (أمنموتب الأول) ،
ولا ينكر عليها التاريخ الذكاء غير
العادى الذى تمتعت به ، أو مدى قربها
من الشعب الذى أحبها كثيراً ،
وقد كانت تشارك في حضور الحفلات



د. د. محمود فهمي حجازي أستاذ علم اللغة بآداب القاهرة بدراسة مثل هذه الظاهرة ، واقترحوا -حلا لمشكلة حرف A- أن يكتب «ياء» ، ولكن بنقطتين تعلو احدهما الأخرى ، هكذا : « : » ، ولم يتخذ ذلك منذ عام ١٩٦٤ حتى الآن .

وبعيدا عن نطق بعض الصروف ، نلاحظ وجود عدد كبير من الكلمات الفرعونية التي لم تفلح العربية في ابتلاعها ، وهي الخاصة بطقوس معينة ، في الزراعة ، أو في البيت ، تلك الكلمات التي عاشت في ضمير المصريين ، ولا يوجد لها نظير عربي أو أجنبي يؤدي نفس المعنى بالدقة والبراعة والذوق المطلوب أمثال : خَمَ أى خدع ، ونَوَى أى صغير ، مَامَ أى طعام للطفل ، ونَامَ نَتَهَ (للمصغر) .. ومن طقوس الفلاح المصري أن يزرع ويبيع العصافير حين تهجم على محصوله وغلاها قائلا : بخ هيه ، وحين يقيم سدا في قناة ، لابد أن « يُلَيِّس السد » - أى ييرمه - ولا مقابل لفعل « لَيَّس » في العربية رغم شيوحه بين فلاحى مصر ، ومُخْتَنِمٌ (فاسد) كان

الحكم على انطلاقيهما ، من تراث واحد ، وقيم واحدة ، ولم يحدث هذا التقارب بين المرأة في مصر والشرق ، لا في الزى النسائي ، ولا في الصفات النفسية التي ظلت مجهولة تماما في الشرق العربي ، وكذلك الرجال في مصر نجدهم خليقي اللحى ، في الواقع ، وكما هو مدون على جدران المعابد والتماثيل .

الشهور القبطية

ولو كان هناك حلقة اتصال لتعلم العرب صناعة التماثيل والتحنيط وبناء المسلات والأهرام ، وتشبيد المقابر - أيا كان رأينا في كل ذلك - ورغم مرور أكثر من ١٤٠٠ عام على استخدام المصريين للغة العربية ، ما زالت اللغة الفرعونية القديمة سارية المفعول ، بل إن معظم فلاحى مصر لا يعرفون الشهور الشمسية ، فقط يسألون في المناسبات عن أشهر القمر « الشهور العربية » ، أما الشهور الحية ، فهي الشهور القبطية التي يحفظونها مسلسلّة ، قفى يوم كذا من شهر كذا تبدأ زراعة المحصول الفلاني ، في حين ظلت الشهور العربية في الظل ، لا تخرج منه إلا في ٢٧ رجب ، ١٥ شعبان وشهر رمضان وذى الحجة ، وعاشوراء !!

وفي لغة - أو لهجة - المصريين المعاصرين حروف لا وجود لها في العربية ، وهي تنتمي إلى اللغة الفرعونية ، فمثلا حرف A - وهو بين الألف والياء - لا نجد له ترجمة في العربية ، ففي الجزيرة ينطقون أسماء : حسين وحسنين ويطين وبتسكين الياء ، وفي مصر ينطقون تلك الياء A ، وقد تقدم كل من د . محمود الشنيطي - رئيس الهيئة المصرية العامة للكتاب (الأسبق) - ود . رمضان عيد التواب أستاذ علم اللغة بآداب عين شمس ،

العامّة ، في عصر لا يذكر فيه التاريخ شيئا عن المرأة العربية !

عن المرأة البدوية

لم يكن المصريون يهتمون بكون المرأة جميلة أم لا ، وإنما بكونها شريكا فاعلا في إدارة عجلة الحياة ، وعكس ذلك تماما نجده سائدا في الجزيرة العربية - وربما حتى الآن - ، وتبرز قضية المرأة ، وبالتحديد أوصافها الجسدية في أكثر من رواية عن يوم ذي قار ، حيث رفض النعمان بن المنذر إهداء جارية إلى كسرى أنوشروان ملك الفرس ، بهذه الصفات : جارية معتدلة الخلق ، نقية اللون والثغر ، بيضاء قمرًا ، حورًا ، عينا ، وطفاء ، كحلاء ، برجاء زجاء أسيلة الغد ، شبيهة القبل ، جلثة الشعر ، عظيمة الهامة ، بعيدة مهوى القرب ، عريضة الصدر ، ضخمة مشاش المنكب والعنق ، حسنة المعصم ، لطيفة الكف ، سبطلة البطن ، ضامرة البطن ، رخيصة الخصر ، لغاء الفخذين ، ريا الروانف ، لمعة الساق ... إلخ .

هذه - إذن - بعض « الأوصاف في الفتاة المثالية كما تصورها العرب قبيل الإسلام ، وكما يراها - حتى اليوم - الكثيرون .. وقد سحرت المرأة العربية أفئدة الرجال ، وألهمت خيالهم بصمتها ، فلم يكن من حقها الكلام ، كان اللسان عضوا زائلا فائدة له ، في الوقت الذي لعبت المرأة المصرية أدوارا عظيمة ، ولم تكن حبيسة البيت ، وبالتالي لم تسحر الرجال ، لأنها بينهم كواحد منهم - مع الاحتفاظ بحقها في انوثتها !

والتماثل - أو التقارب - بين وظيفة المرأة في مجتمعين هو المعيار الأكبر في

يقول : البرتغال خمخ ، وكوش : أى حصل على الكثير ، واستأثر به لنفسه ، ودخل « الكوشة » مع عروسه ، و « بشيش » أى الآن : كقول أحدهم للآخر : الله ببشيش الطوية التي تحت رأس ميتك ، على سبيل الدعاء له .. إلخ .

دور الاستعمار

ويقدم سليمان الحكيم لمحة ذكية حول دور الاستعمار - من خلال إنشاء الجامعة العربية ، في بث روح الفرقة بين العالم العربي ، تلك المؤسسة التي ظننا أنها « وحدوية عظيمة » ، وهى في الحقيقة ليست أكثر من شرك للقضاء على وحدتنا ، ذلك لأن عضوية الجامعة لاية « دولة عربية » كان يعنى اعتراف جميع « الدول » العربية لها باستقلالها عنهم ، واستقلالهم عنها .. أى إعطاء كل دولة عربية حدودها الإقليمية صفة الشرعية من بقية الدول العربية ليصبح لها كيانه المستقل فيعود حاكمها إلى حدوده ويفرد داخلها بشعبه لترسيخ الإقليمية وخصائصها وتكريس الانعزالية تحت ستار الاستقلال الوطنى !! ثم جاءت الأمم المتحدة لتعطى تلك الحدود الإقليمية صفة الرسمية والشرعية الدولية ، وتصبح أية محاولات وحدوية بعد ذلك نوعا من الاعتداء على السيادة « الإقليمية » والاعتداء الذى يعمل المجتمع الدولى - متمثلا في هيئاته الدولية - على منعه وردعه ؟! ص ٨٢ .

وقد يصح إطلاق أية صفة من الصفات الوحدوية على إقليم كبير كدول الجزيرة ، أو دول الشام ، أما الجمع بين هذه الأقاليم بحجة أنها دولة واحدة ، كانت وستظل ، فهو قول يعوزه

كثير من الحقائق التاريخية ، القديمة أو الحديثة ، التاريخ القديم القريب يشير إلى اجتماع واتحاد مصر مع دول الشام عندما حل بأى قطر خطر مشترك (التتار والصليبيون ثم إسرائيل) . والتاريخ الحديث يؤكد استحالة مثل تلك الوحدة لعدم وجود الأرضية المشتركة بكافة عناصرها ، فالمصريون أهل زراعة ، ويفكرون ببطء ، وللأقدار - أيا كانت - مكانة عظيمة في نفوسهم منذ القدم ، وأما الشام فهم أهل تجارة ، وغولهم مبرمجة نحو اتجاهات الكسب السريع .. المشروع ، أما أهل الجزيرة فهم بين بين ، ولعل هذا كان أحد أسباب فشل الوحدة المصرية السورية (١٩٥٨ - ١٩٦١) بسرعة أصابت طموح الواهمين .

والتعاون - وقت الشدة - بين الأفكار الشرقية قديم ، ولكنه ليس كافيا لإثبات عروبة هذا القطر أو ذلك ، فاتحادنا أثناء غزوات المغول وأهل الصليب ، له سابقة أخرى حين اشترك شباب فلسطينيون مع رمسيس الثانى في مواجهة الشعوب الهندو أوروبية بمدينة « قادش » شمال سورية .

اجترار وتلوين الأحداث

أما القول والتعليل بأن المصريين استفادوا من السوريين في بناء السفن ، ومن العراقيين في طريقة البناء بالحجر ، ففيه كثير من المبالغة ، وإلا أين التشابه بين الآثار المصرية والعراقية القديمة ؟ .. وحتى لو وجد مثل هذا التشابه الطفيف ، فإنه ليس كافيا للتدليل على التفاعل الحضارى ، وإنما يعد من باب الاستفادة بخبرة الآخرين ، وبحب التقليد .

لقد كانت الفرعونية - بالفعل - نظام حكم ، وليست فلسفة حياة ولا جنسا من الأجناس ، وذلك لانتسابها إلى حاكم يدعى « فرعون » ، كما يدعى حاكم روما بالقيصر ، وحاكم فارس بكبرى ، ولكن للمصريين صفات - قديما وحديثا - تقاليد وصفات ، حضارية - وربما جسدية - لا توجد لدى شعب آخر ، ويكفى أن حدود مصر ظلت ثابتة - تقريبا - بعكس حدود أية دولة أخرى ، فما تفسير ذلك ؟

وحتى ولو اعتلى عرش مصر فراعنة غير مصريين ، فليس هذا دليل على « تمصيرهم » واختلاطهم بالشعب ، فسبعون عاما من حكم أسرة محمد على لم تمنح وجودها ، ولم تقنع المصريين بدعوى صيرورة هؤلاء من المصريين .

ولا يعيب مصر أن تكون مصرية ولا تكون قد امتزجت بالحضارة العربية ، إلا في ظل الإسلام ، كما لا يعيب العرب أنهم غير مصريين ، وإنما يعيننا جميعا تلك المغالاة في إثبات فرعونية مصر ، أو عروبة مصر ، بالحق أو بالباطل .. ولئن يصح إلا الصحيح . ■



ف منذ أن استأنفت مجلة «القاهرة» صدورها وهى تواجه تحدياً كبيراً ، فقد قرأنا استئنافها لمرحلتها الجديدة مع اغتيال الكاتب فرج فودة ، مما وضعها أمام تحدٍ لم تجد بدأ من مواجهته وتحمل مسئولياته وهو فتح باب الحوار واسعاً — بلا وصاية فكرية أو دينية أو سياسية — أمام اجتهادات الرؤى المختلفة حول مفاهيم الإسلام السياسي وحرية العقل وحق الاختلاف ، فلم يخلُ عدد من أعدادها الثلاثة عشرة الصادرة في مرحلتها الجديدة من مناقشة هذه القضايا المصرية ، وهى محقة في ذلك بل وملزمة به كحق من حقوقنا المبدئية .

في ظل هذا التردى الفكرى الذى بنتا نتفسمه مجبرين . هى إذن ضرورة ينبغى استمرارها حتى تسفر عن ترسيخ قيم تحفظ لنا — كحق طبيعى — ضرورة أن نفكر وأن نرى وأن نقول ما نراه . لا تحيد « القاهرة » عن هذا المسعى بل تسعى لتكثيفه كلما أوشك الخطر أن يكون مروعاً ، حتى جاء عددها (١٢٧ يولية ٩٣) وقد خلص باب « المواجهات » كله تقريباً لمناقشة قضية « الدولة الدينية » محددة موقفها المبدئى « لا ... للدولة الدينية » . وقد أثار هذا المحور مجموعة من الملاحظات والتساؤلات ، وهما نحاول طرحه هنا مع الإلمام بما ورد في العدد (١٢٨ يولية ٩٣) بصدد هذه القضية .

وقد كان أمانتنا منهجان لمناقشة تلك الكتابات . أولهما أن نحاور كل كاتب على حدة ، وثانيهما أن نقرأ هذه الكتابات ونستنتج منها ما ورد فيها من أفكار لدينا ملاحظات عليها مع الإشارة

لصاحب كل فكرة ، وقد استرحنا للمنهج الثانى ، لأنه يعطينا من تكرار بعض الأفكار التى عالجهما واستقر عليها أكثر من كاتب ، ويستقراء هذه الكتابات أمكن استنتاج مجموعة من الأفكار وهوما نعرضه الآن مع مناقشة كل فكرة على حدة :

(١) عصر الدين :

يؤكد أكثر الكتاب المشاركين في قضية « الدولة الدينية » على أن العصر الذى نعيشه هو عصر « الدين » بلا شك ، وهو ما ذهب إليه الأستاذ / محمود العالم في دراسته فقد تأكد له « أن هناك مناخاً فكرياً عاماً قد أخذ يشيع في حياتنا الاجتماعية ، يوجب عليه الطابع الدينى في تفسير وتقييم كل حقيقة وكل موقف وأن الأمر لم يعد يقتصر على اتباع الاتجاه الأصول الإسلامى السياسى ، سواء في حركة الإخوان المسلمين أو في الجماعات الدينية » (العدد ١٢٧ ص ١٣) . وهو نفس ما يذهب إليه الدكتور أحمد صبحى منصور حيث قرر منذ البداية أن عصرنا عصر الدين ، فقد انتهت عصور القومية والشيوعية الأممية والوطنية ، وأن أبرز التيارات السياسية والشعبية في عصرنا هو التيار الدينى (السابق ص ٢٥) . ولا يختلف هذا عما ذهب إليه الأستاذ / عاطف أحمد الذى يعرض لدراسة الباحث الفرنسى (فونسوا جورجيا) « الإسلام السيلسى : صوت الجنوب » فقد ذهب جورجيا إلى أن شعبية ذلك التيار متعلقة باستعادة الهوية التاريخية في مواجهة قهر الهوية الذى يمارسه الغرب (السابق ص

الدولة

الدينية

قراءة فى عددى يونيو
ويوليو من مجلة
القاهرة

محمد السيد إسماعيل

(٧١) أما عاطف أحمد فيذهب إلى أن شعبية ذلك التيار ترجع إلى أنه « يخاطب الدين ويستتله بعبارات رمزية ذات دلالات انتقالية بذات طابع عام (صومعي) تسمح بكافة التاويلات ولا تقبل شيئاً محدداً لأنها ليست لديها ما تقوله بالتحديد » (السابق — ٧١) . هذا ما يذهب إليه ثلاثة من الباحثين المصريين وباحت لورنسي ، وهو ما لم نطعمن إلى دقته ، سواء في التسمية أو في تحليل الظواهر والمجاسبات . فتسمية هذا العصر بعصر « الدين » ، يعني ضمناً أن العصور السابقة لم تكن عصور دين ، وهو وصف يشوه رؤيتنا لعصرنا والمعصور السابقة — منذ نهضتنا الحديثة على الأقل — على السواء . واللافت للنظر أن ما يسوقه الأستاذ / مصحود العلم من دلائل على دينية هذا العصر نجد له نظائر في كافة العصور السابقة منذ بدايات تأسيس الدولة الحديثة على يد « محمد علي » إلى الآن ، ناهيك عن السيادة الطاغية للطابع الديني في العصور السابقة على ذلك ، فإذا كان الأستاذ / مصحود العلم قد لاحظ على هذا العصر غلبة الطابع الديني في تفسيره وتقييم كل حقيقة وكل موقف وجد ذلك من دلائل دينية ، فمن السهل ملاحظة أن هذا النهج كان سائداً ومعتاداً بداية من رائد النهضة ورافعة الطيف المولوي هذا الرائد الذي لم يقل شيئاً من الحضارة الغربية إلا رحاول العثور على ما يتناظره في الدين حتى يطبعه مفروعيته ، وهو نفس ما انتهجه كافة رواد التنوير ، فالفهم أمين مثلاً الذي جعل من تحرير المرأة قضية الأشهر ، كانت أكثر أسانيده مستمدة من الدين الإسلامي ، وليس بعصر أن

نلاحظ نفس النهج لدى طه حسين والعقاد إلى آخر هذه القائمة الطويلة من رواد التنوير مع استثناءات قليلة لا تؤثر على هذا النهج العلم . ولم يكن هذا الحس الديني غائباً عن القاعدة الشعبية المصرية ، فعندما اتهم طه حسين بالخروج عن الدين في كتابه « في الأدب الجاهل » — في الوقت الذي كان يرسخ فيه النهج التاريخي العلمي في دراسة الأدب وتاريخه — قامت قائلتهم ، مما اضطر سعد زغلول زعيم الأمة في ذلك الوقت إلى وصله بالهذيان والجنون حتى يهدى من ثورة الكثرين . ولم تهدأ عاصفة الغضب إلا بعد تغيير بعض مواضع الكتاب وتغيير اسمه على نحو ما هو معروف . صحيح إننا لم نعدم من يلق معه ، فقد دافع العقاد — في البرلمان — عن حريته في أن يقول ما يرى رغم اعتراضه على بعض ما ورد بالكتاب ، إلا أن ذلك لم يكن كفيلاً بوقف حملة الانتقادات والاكتهامات التي تعرض لها طه حسين . وحتى عندما رفعت الدولة — بعد الثورة — شعار القومية والإشتراكية بالفهم الذي ارتأته لها ، لم تدع ظهراً للإسلام بل حاولت تقديم رؤية له تحقق طموحاتها وتتسجم معها ، فرائته حائلاً على التقدم والرفق والعدالة والحرية ومؤازرة العربي والمسلم ، فرائينا كتباً من قبيل « اشتراكية الإسلام » ، و« دعت تسمية « اليسار الإسلامي » ، ورائينا فقهاء ودعاة دين يشاركون في السلطة ، لكن مطلب الإخوان لم يكن مجرد المشاركة بل الهيمنة التامة ، فبدأت مرحلة الصراع الدامي ، حتى خرج أحد رموزهم (سيد قطب) وأصفى البلاد والعباد بالكفر والإلحاد ، رغم أن

الخلافاً لم يكن — يقيناً — حول الدين ، بل حول رؤية دينية أرادوها ورؤية دينية أرادتھا السلطة في ذلك الحين . ولنا أن نتذكر أن رواية « أولاد حارتنا » لتنجيب محفوظ قد صودرت باسم الدين في عهد تلك السلطة التي اتهمت على السنة الإخوان بالكفر ، حتى حلت فترة للسبعينيات فغزات السلطة للتيار الديني مغالبة لم يعدها منذ أمد بعيد لأغراض سياسية غير خافية ، حتى أصبح الحضور طامعاً وقابضاً على الأنفاس ، وكان لابد أن تنتهي السبعينيات على النحو الدامي الذي انتهت عليه . الاحتكام إلى الدين إذن أو البحث عن الفتوى الشرعية لم يكن غائباً منذ بدايات النهضة إلى الآن . الفرق الملاحظ فقط هو فرق في الدرجة لا في النوعية ، لقد أصبح هذا التيار تياراً شاملاً متتديراً لا يطبق الاستماع إلى أحد غيره ، واعتقد أن لهذه الظاهرة ملامساتها السياسية والاجتماعية التي ينبغي أن تتوفر على دراستها ، فهي ظاهرة اجتماعية في الأسس قبل أن تكون دينية ، لهذا فتسميته بعصر الدين تسمية خاطئة لأنها من ناحية ظلم للدين أن نراه على هذا النحو (وهو النحو الذي راه الأستاذ خليل عبد الكريم للدين وهو ما سوف نتناقصه) ، ومن ناحية أخرى عدم دقة في توصيف الحالة التي نحن بصدها .

لا أظن أن د / صبحي منصور كان يقصد وضع الدين كبديل للوطنية والقومية لكن سياق كلماته يوحي بذلك ، وهو ما ينبغي أن نحذر من مغبة الوقوع فيه ، فالدين كما يراه أبسط مصري لا يناقض الوطنية ولا يناقض القومية ، ولا يناقض العدالة الاجتماعية هذه الفريضة الغائبة —

مع الاعتذار عن ملايسات التسمية —
التي ينبغي أن تتبارى كافة التيارات
السياسية في تقديم تصوراتهم لكيفيات
تحقيقها ، ولتترك للشعب ضرورة أن
يختار ويمحض إرادته التصور الذي
يرضاه .



محمود أمين العالم

أما ما يذهب إليه بورجا من أن
شعبية ذلك التيار متطرفة باستعادة
الهوية التاريخية في مواجهة قهر الهوية
الذي يمارسه الغرب ، وهو عامل كان
صحيحاً في فترات الهيمنة الاستعمارية
لكنه لا يصدق على ما هو قائم الآن ،
فالمصري والعربي يعرف إمكانات
بلاذه الطبيعية والمادية والعلمية ولم
يعد يستشعر عقدة النقص أمام
المضاربة الغربية ، ولا يرى غضاضة
من ممارسة « الديمقراطية » مثلاً
باسمها ونظامها الغربيين مقتنعاً أنها
مجرد صورة عصرية لشورى الإسلام .

أما من يقومون بهذه العمليات المتواليّة
من الإحلال والإبدال لمصطلحات
الممارسة السياسية العصرية بتسميات
إسلامية مع فهم يقول مثلاً إن الشورى
غير ملزمة فاعتقد أنهم يقصدون أشياء
أخرى ليس من بينها البحث عن هوية .
ورغم عدم اعتراض الأستاذ / عاطف
أحمد على هذا التفسير نراه يقدم
تفسيراً آخر لهذه الشعبية إلى
عمومية الخطاب الديني ورمزيته
وابتداعه عن التحديد ، ولأن أن نسال :
هل ما زال الخطاب الديني على هذا
النحو ، الذي استشره حسن البنا في
بناء شعبيته ، الذي كان يقول عننا
يسال عن برناتجه — ومن قبل
الإخوان أنفسهم — : إنتى أعد رجالاً
لا برامج . أما الآن فلم يعد الخطاب
الديني يخفى وجهه ونحن لم نعد
تحتاج لبرامج لكي نعرف توجهاته .

إننا لا نتوهم وهماً إذا قلنا إنهم — على
فرض كتابتهم لبرامج — سيكونون مع
الشمولية السياسية ومن الطبيعي أن
تكون ممارساتهم وهم في السلطة
أضعاف ما يمارسونه الآن من اتهامات
بالكفر لكل مخالف لهم . لم يعد هناك
احتياج للرمز ، ولم تعد توجهاتهم
خافية . أما تحليل تصريحاتهم في
المجال الاقتصادي والاجتماعي والثقافي
فليس يعسر وربما توافرنا عليه
مستقبلاً .

(٢) الله والنفس :

لأن الله من قبيل الخلأ الطبيعي
قول د - - صبحي منصور « فالخلقة

أصبح مستبداً ما دام يستمد سلطانه
من الله ومن الناس » (العدد ١٢٧
ص ٢٧) فهو يعني « ما دام يستمد
سلطانه من الله لا من الناس » وهو
كلام صحيح تماماً ، لأنه ارتبط تاريخياً
بسلطات جائرة ، تبيح جورها وتعطي
شرعيته بانتسابها إلى سلطان الله ، كل
هذا صحيح ، لكننا نود أن ننبه إلى أمر
وهو أن هذه الفكرة مستمدة من الفكر
الشيعي على وجه التحديد ، وكان يراد
بها مواجهة خصومهم السياسيين
الجائرين ، هي فكرة غايتها حسنة رغم
مثاليتها المخرطة ، حتى أخذها
خصومهم لكي يقتلوه باسمها ، لهذا
لا نود أن نظل أسرى هذه الصورة التي

صنعها الطغاة ، وأن نضع سلطان الله وسلطان الناس على طرفٍ نقيض فالله لم يخلق الإنسان كي يضطهد باسمه . بل نحن مأمورون منه تعالى بمجاهدة السلطان الجائر مهما ادعى ، ومصالح العباد هي من شرع الله لأنه « أينما تكون المصلحة فثم شرع الله » . ولا خلاف في لزوم المراقبة الشعبية في أي صورة تستقر عليها . وينبغي أن نقولها بوضوح أنه ليس بالإسلام نظام سياسي محدد وأن باب الإجتihad مفتوح أمام كافة التيارات السياسية ، والنظام الذي يحفظ للإنسان آدميته وحرية وحقه في حياة كريمة يقره الدين بالضرورة .

(٣) سياسة الأسلاف :

ليسمح لي الشيخ خليل عبد الكريم أن أتعب من أمره ، فنحن نعلم أنه ممن يهسبون على قوة اليسار الإسلامي ، وله اجتهدات الجيدة في هذا المضمار ، لكن ما قرره له بمجلة « القاهرة » كان صامداً لي بحق ، ففى رده على د . صبحي منصور نراه يرفض أن يكون القرآن الكريم داعياً لحفظ حقوق الآخرين الدينية وماتماً للاعتداء عليهم ، أو هو يرى على الأقل أن بعض الآيات تدعو لذلك وبعضها

يدعو لغيره [النقيض] (كيف نفسر هذا ويأى اسم يسمى !؟) . وإذا افترضنا هذا جدلاً ، فلماذا يختار الشيخ كل تلك الآيات الداعية للمقتل — ولم ينتبه لغيرها — دون مراعاة لأسباب التنزيل التي لا يستغنى عنها مفسر فيما نحن ، وبدون مراعاة للمناخ الذي تعيش فيه ، إنني أتأني بالشيخ أن يكون باحثاً عن سند قرآني لما تقوم به الجماعات الدينية من تسفيه وقتل مخالفينهم لقد رد عليه د . صبحي منصور بصدد هذه القضية ، لكنه أغفل ما أورده الشيخ من « أفعال الصحابة » فقد روى عن عمر من أنه لجلى اليهود والنصارى عن جزيرة العرب تحت شعار « حتى لا يبقى فيها دينان » لكن ماذا نصنع بقول الرسول « من عادى ذمياً فقد عادانى .. »

وماذا نصنع بصلاة النبي على أخ نصراني له ، وماذا نصنع في الرواية التي تقول إن عمر هذا نفسه قد أعطى فقراء النصارى واليهود من بيت مال المسلمين . إنني أود أن نخرج من دائرة هذه الروايات المتباينة ، لكي نؤكد على أن أفعال الصحابة وممارساتهم خاضعة لتطويع عصرهم ، وعليه فإنها ليست ملزمة لنا وليست أصلاً من أصول التشريع . وإذا كانت

فلنأخذ منها ما تمليه ضرورات واقعنا بلا حرج .

(٤) حد الردة بين خليل عبد الكريم وصبحي منصور :

أكد الشيخ خليل عبد الكريم على وجوب حد الردة إسلامياً وساق من الشواهد التاريخية والنصوص الفقهية ما يثبت ذلك في عدد القاهرة (١٢٧) ، ثم وصف الشيخ / منصور صبحي هذا الحد بأنه مزعوم ومن اختراعات العصر العباسي في عدد القاهرة (١٢٨) . وليس في نيتي أن أكون مع هذه الفتوى أو تلك . ولا أن أقدم فتوى ثالثة ، فلست لذلك أهلاً ، ولكني أريد أن أقدم سؤالاً أو استفساراً وعلى أهل الذكر أن يفتونا في هذا السؤال هو — وليس في الدين حرج — على فرض صحة حد الردة في الإسلام ووجوبه ألا يمكن أن يكون إسقاط عمر بن الخطاب لحد السرقة في عام الرمادة ، مرشداً لنا وقياساً على إمكانية إسقاط حد الردة في أحوال نريد لها أن تكون أحوال حرية الرأي والاعتقاد والتعبير ؟ هل يمكن ؟ حتى نخرج من دائرة وجوبه المزعوم أوزعه الواهم . ولأنى لست فقيهاً فهل تسمحون لي بهذا السؤال دون التذكير في إقامة حد الردة ؟ أرجو ذلك . ■



نموذج غريب للقصص السياسي رجب سعد السيد

كاد خطاب (نعيم تكللا) إليكم ،
والمشهور تحت عنوان : المثقفون
والطابع ، في العدد ١٢٧ - يونية ٩٢
من القاهرة .. كاد أن يعيدني إلى قوّة
الحماس القديم ، ولكنى - نظرياً
كثيرة - أثرت أن أعتبر ذلك الخطاب
التعسف مجرد محاولة طائشة للصيد في
مياه عكرة .. والحقيقة أن الخطاب يدين
صاحبه أكثر .

وعلى كل حال ، فقد وجدت في تعليقكم
على الخطاب كفايتي - غير أنني -
تحسباً لاحتمال عدم إطلاعكم على بعض
إنتاج نعيم تكللا الذي استحق عليه أن
يدينه الضمير الأدبي في مصر ، أرفق
بهذا الخطاب صورة من (عرض)
لكتابه القصص (قفزات الطائر الأسمر
النجيل) الذي نشره في إسرائيل .

وسترون أن المشكلة ليست في النشر
عند النشر الصهيوني ، ولكن في مضمون
قصص تكللا التي تتجاوز أشياء كثيرة ،
وترقى لارتفاع النجمة السادسة في
سماء بلادنا !

ولأسف ، فقد حاولت نشر هذا
الموضوع في بعض المجلات المصرية ،
ولكنه رفض في وقته وإليكم لنص المقال :

شهد مساء الخميس
٢٣ يونيه ١٩٨٢ « سهرة

رمضانية » بالمركز الثقافي الأمريكي
بالألكندرية . وكما هو موضح في تذكرة
الدعوة ، فإن السهرة حول المجموعة
القصصية الجديدة - الثانية - للكاتب
السكندري [نعيم تكللا] .

وكان المفروض أن يحضر اللقاء
بعض الأدباء والنقاد القاهريين
والألكندريين . ولكن أحداً ، معن كان
متوقعاً حضورهم . لم يحضر .

وإمام ورطة تخلف المتحدثين
الأساسيين ، فوجئنا بالدكتور عباس

بيومي عجلان يحضر ويجلس في مقاعد
المتحدثين .. وهو مدرس بآداب
الأسكندرية .

وقيل أن تشير إلى ما تم تسجيله من
ملاحظات حول السهرة أو الأسماء
نتوقف أمام المجموعة القصصية محل
المناقشة .

وفيما يلي عرض سريع للقصص
التسع التي تضمنها المجموعة ، ليكون
القارئ في الصورة ، فالكتاب غير
متداول في السوق ، فهو منشور في
إسرائيل . الناشر ، مكتبة ومطبعة
السروجي - عكا - ١٩٨٢ . وتتصدر
المجموعة القصصية مقدمة بقلم
(البرفسور ساسون موبياغ) الأستاذ
بجامعة تل أبيب . وقد سبق له ترجمة
بعض قصص نفس الكاتب إلى العبرية .

١ - القصة الأولى : (مطبعة
الأنفوشي) مكتوبة في ١٠/١/١٩٧٢
يقدم الكاتب تكويناً مضيقاً موحياً
لحركات سرية تعمل في مدينة
الأسكندرية .

٢ - القصة الثانية : (ثلاث قصص
قصيرة جداً قبل الحريق) مكتوبة في
١١/٩/١٩٧٤ وهي مكونة من ثلاثة
مقاطع .

المقطع الأول : أذرع أخطبوطية
تلاحق مجموعة من الناس ، وماسورة
مجارى تطفح ، وصهريج مملوء بالجثث
وملطيخ بالدماء .. ولا أمل في النجاة من
الغرق في طلفح المجارى .

المقطع الثاني : الرصاص يتدفق من
أماكن مجهولة على شخص ما ، ثم طيف
أبيض لامرأة نورانية باسطة ذراعيها ،
ترقع الشخص الذي أصابته
الرصاصات إليها .

المقطع الثالث : صوت يأتي في
التليفون : « المنزل ينهار .. المنزل

ينهار .. أغثونا .. أغثونا ..

وينتهي المقطع بحلم أن يشتعل الحريق .

٢ - القصة الثالثة : (أحلام يوسف والأحداث الاليمية) مكتوبة في ١٠/١٠/١٩٧٥ .

وهي مكونة ، أيضاً ، من ثلاثة مقاطع :

المقطع الأول : النهار ينقص وتفوح منه رائحة عفنة ، ويضيق كل شيء في القاع الأسس .

المقطع الثاني : مادية مقززة تقدم فيها الجموعي أطراف آدمية .

المقطع الثالث : بعنوان « حادثة عابرة قبل أيام الهول » وفي هذا المقطع نرى البحر المتوسط يقذف بجثة لوجش بحرى ضخم . ويضيع حلم الجموعي أمام تعفن وتحلل هذا الوجش . وتقوم الحروب وتبقى عظام هيكل الوجش ملقاة على الشاطئ .

٤ - القصة الرابعة : (فضلات الطائر الأسمر النحيل) مكتوبة في ٢٦/٧/١٩٧٦ . وفيها نرى الراوى - بطل القصة - كسيحاً - أوشيه كسيح ، فهو يمشي على عكازين ، يتلاطمه الناس من مواطنيه ، ابتداءً من راكبي السيارات ، إلى الشرطة التي لا تبالي بمتابعة قضيته مع المواطن راكب السيارة الذي صفعه لأنه مر أمامه ببطء . ويمضي الكسيح في طريقه كالتسول . ويظهر أمامه ذلك الصبي الأسمر النحيل (الطائر) يتقاذف ويمد له يده بالحب والمساعدة . ويمضى .

وفي المقهى ، يسمع عن الحرب في لبنان ، ويطل صوت : « أنهار دماء تسيل ، ودائماً تملأ أصوات الكذب وتنطمس معالم الحقيقة ، فلا تعرف شيئاً معرفة صحيحة .. »

ثم يقابله ثلاثة شبان في عربة . يتحدثون بلكنة غربية ، ويرتدون ثياباً بيضاء فضفاضة (ملابس عربية) . يدعونه ليركب معهم في السيارة المكيفة المعطرة . ثم تلفظه العربة ليحثل مكانه ثلاث نساء تقودهم امرأة إلى السيارة . وتنطلق السيارة بحملها ، بينما الكسيح طريحاً على الرصيف . وسرعان ما يأتيه الطائر الأسمر لكى ينتشله . ويرجوه الكسيح ألا يتركه وتنتهى القصة : « .. ولكنه طار بعد أن خلف في نفس صفاء وعزاء .. »

٥ - القصة الخامسة : (يولا) غير مذكور تاريخ كتابتها .

ويمكن القول عنها بأنها بداية ما يمكن أن يسمى بقصص الغزل الإسرائيلي .

يولا الفتاة اليهودية . خفقة الحب الأولى . الأب . راشد البشع . الأم : جميلة كوهين . يرقدان في سلام بمقابر اليهود بالاسكندرية . فياجا (الراوى) بالقبرين في زيارة للمقابر بصحبة صديقه الصحفى الإسرائيلي . مات الابوان أثناء انتقالهما من الصعيد إلى الاسكندرية ، تاهباً للسفر إلى إسرائيل في ١٩٥٧ .

وتتوالى الذكريات لنعرف أن (يولا) هي زوجة الصديق - الصحفى الإسرائيلي . مصادفة غربية تساق قسراً (ونؤكد هنا على الضعف في البناء القصصى) لكى تروى لنا القصة بما تحمله . وتنتهى القصة بمناجاة يولا راشد البشع ، بينما زوجها يحدثها بالثلاثيئون من مطعم فندق سيسل بالاسكندرية بوهي في إسرائيل طبعاً ، يناجيها (الراوى) عن بعد :

« حفظك بكلى . حفظت أحلى وأنقى أيام العمر . يا علامة كل العهود

المفقودة والمعوودة . عجيب هو القدر . نعم .. القدر . هذه الكلمة التي لم أجد لها معنى إلا الآن . أكان لابد أن أسير بين شواهد قبور تضم رفات آبائك وأجدادك يحتضنها ثرى مصر .. أكان لابد من هذا حتى أستعيد وجهك باسماً ناصعاً يا يولا ؟ »

٦ - القصة السادسة : (صورة مدرسية) كتبت في ١٨/٨/١٩٨٠ . أمام صورة مدرسية قديمة ، يتركز الضوء ، واهتمام الراوى - القصة هنا على لسان نفس الراوى أيضاً - على وجه (كلود سمعان) .

ومن خلال الوجه ، يسرد تاريخ اليهود في الاسكندرية منذ عام ١٩٤٢ : « روميل على أبواب الإسكندرية ، واليهود ينفذون المدينة هرباً من وجوش النازية » ، وبالرغم من أن كلود مضى من المدينة في عام ١٩٤٢ ، إلا أنه كان موجوداً أيضاً في عام ١٩٤٥ (١٩) وتعلق على لسان الراوى .

« .. هل انبعثت هذه الصورة من درج مكتبي لترىنى بأحاجيها ؟ » ... « وللصورة قوة جذب عجيبة ، وكأنها تأخذنى لدوام لا قرار لها . إبتسامة كلود الناصعة (لاحظ : كابتسامة يولا ، ناصعة أيضاً) (تنفذ لى في هدوء ، تقلب رأساً على عقب مسلمات كانت راسخة داخل » .

وكلود موجود أيضاً - وتهاجأ بذلك - في عام (١٩٥٢) .

طبعاً يستخدم الكاتب كحلاً قصصية لحبك عملية تداول التاريخ المذكورة ليصل إلى هدفه . وتنتهى رحلة البحث عن حقيقة تواجد كلود في كل التواريخ ، بإجابة الراوى على استغراب يواب العمارة .

« أنا أبحث عن تاريخ لا عن
عنوان ... » .

القصة السابعة : (العلامة على
صدر شوشانا) مكتوبة في
١٩٨٧/٧/١١ .

والعلامة هنا يمكن التوصل إلى
فهمها بسهولة متناهية : نجمة داود
السداسية . ويقول عنها (الراوى) :
« إنها ما يمكن أن يقال : أوضح
ما تفتحت عليه عيناى في العالم المحيط .
هذه العلامة المنقوشة أعلى بوابة القصر
الكبير المهجور الشامخ في قلب حيفا ،
مخاطباً بهالة من الرعب والأسرار منذ أن
غادره أهله في أواخر الأربعينيات ولم
يعودوا » .

وهذه العلامة ، أيضاً ، كانت معلقة
في سلسلة ذهبية في صدر موسم ،
أو شوشانا ، التي كانت تعيش في منطقة
شارع (منشة) بالإسكندرية .
وذبت شوشانا بعد أن « بلغتني في
صمت رسالة » ، وأتت سأفتقد لها
وأبحث عنها طويلاً ، سالكاً شعاباً
متشابكة حافلة بالمفاجآت » .

وفي رحلة بحث (الراوى) عن
شوشانا ، يقابل عاملة شبك تذآكر
السيئما .. يونانية عجوز . يسألها -
ضمن من يسألهم عن شوشانا - فتجيبه
العجوز بأن تأخذها إلى بيتها . ونعلم أنها
يهودية : « أطلعتنى على كتاب طريف
يحتوى على أسماء وتاريخ عائلات من
قومها ، وصور لقصور وبنائات ، بعضها
مازال قائماً في الإسكندرية أعبر إمامه
كل يوم » .

ويعلم من الراوى العجوز ، أيضاً ، أنهم
« سألوا » هم أو ذريتهم الممتدة
بؤسسون ويشيدون في كل مكان » .
وتأخذ العجوز في سباحة غريبة في
شوارع الإسكندرية سباحة تثبت له أن



الراوى
مطفى

والناس يتأملون هذا الذى لم يحدث قط
على مدى الثلاثة والثلاثين عاماً الأخيرة
« التى هى عمرى » .

وجلس الراوى يتأمل المشهد و ..
في قلبى يرف حلم جميل أن تفتتح نافذة
في القصر ، ويطل وجه شوشانا ..
ويأتى السطر الأخير للقصة ..
هكذا ، صاعقا :

« في الصباح ، كان علم يرتفع مرفأها
فوق القصر مرسومة عليه النجمة في
انصع صورها ... » .

- القصة الثامنة : (بكيت في حيك
يا إنعام) مكتوبة في ١٩٨٧/٧/٢٦ .
ونعود في هذه القصة ، مرة أخرى إلى
نفس قصة الحب بين الراوى والفتاة
اليهودية . يولا . شوشانا . وهذه المرة
« إنعام نسيم رامادى » ! « هى
الصفحات الأولى من دفتر عشقى » .

والحببية ، هذه المرة ، هى التى
تسعى إلى حبيبها المصرى المتم ، راوى
قصتنا : « عبر الجسور الجديدة
المفتوحة لأول مرة بين بلدينا » . تذهب
إليه في الموطن الأول : الصعيد ثم تجوب
البلاد إلى مصر السفلى حيث تجده في
الإسكندرية . للهدف من الرحلة :
البحث عن بعض الصور القديمة لأخيها

اليهود في كل مكان بالمدينة . فيرى
الراوى صاحب مقهى يرتدى جلبتانيا
أبيض ، ويعتمر طاقية بيضاء مخرمة
(زى أولاد البلد) . وقالت أنه من
قومها وأن اسمه « الحاج
مصطفى !! » .

ونعرف منها أنهم كثيرون وأنهم كلهم
يحملون الأسماء الشعبية مسبوقة بلقب
حاج . لقد كانت العجوز دليله إلى « عالم
أجهل تماماً في قلب مدينتى » . ويتطوع
الكاآب - في رحلة بحثه عن شوشانا -
بإشاركنا في اكتشافه المذهل !

وفجأ (الراوى) - ونحن معه
كذلك - بوجود اليهود في عالمهم السرى
« أصحاب حوانيت يتاجرون في أشياء لم
تدخل قط في دائرة اهتمامى ، ويعضهم
يبدو أنه لا يبيع شيئاً ، ولكن مع ذلك ،
تص أن فى قلب النبض الحى
للمدينة !! »

وكانت العجوز تريد أن تقول له : هذا
على . هذه مدينتك التى لا تعرفها .
ونفاجأ - والمفاجأة مستمرة لدرجة
الصاعقة - أن الحاج مصطفى هو
أبو شوشانا ! وتنتهى القصة بأن يعود
الراوى إلى منزله ليرى بوابة القصر
مفتوحة ، ونافذة من نوافذه مضاعة ،

الذى قتل في حرب الاستنزاف عام ١٩٧٠ (ويصف الراوى موته ويا للهول بأنه « استشهد ») !

وهى - انعام - تؤلف رواية « .. معتمدة على مطبوعات واقعية من طفولتها وصباها في مصر ، ذاهبة إلى ابعد خيالية في تكملة هذه المعطيات » !! و « داني العزیز » ، هو محور الكتاب . وهى تتخيل اخاها يلتقى بصديقها أو حبيبها (الراوى) ، وتتخيل أن نفورا سيبيده الراوى لاختيها عندما يعلم بأنه ضابط طيار (في جيش الدفاع الإسرائيلى . فيريد عليها الراوى قائلاً :

« لا يا انعام . دعينى لا أتحاشاه . لنواصل الحديث في السياسة . كل منا متمسك بوجهة نظره المختلفة ، بل المصادية . ومع ذلك ، فكلانا يجب الآخر ، ولا ينسى الماضى السفاى ، المعالجة هنا أكثر حرارة وتشويقاً .. يل لنقل أنها أكثر صدقاً .. »

هكذا ! .. ونعلم أن (الراوى) شارك في الحرب وانعام تتخيله - في كتابها - أسيراً في يد الإسرائيليين في حرب ١٩٦٧ ، وكانت هى مجندة أيضاً في الجيش الإسرائيلى . وتفكر : هل تنتظر إليه من بعيد ، في معسكر الأسرى ، ولا تعلن عن نفسها وتوصيه به خيراً ، أم من الأفضل أن تعلن عن نفسها ويكون لقاء مؤثراً ؟ ويمتد الحوان بين الحبيبين .. ويدور عن الحرب هكذا :

« انتهت الحرب يا انعام
« كلنا نرجو هذا
« بيدي جعلت أشلاء اصداق
كنت أتناول معهم العشاء منذ لحظات
مضى جندى ؟

« عقب حرب ١٩٦٧ مباشرة . ست سنوات قضيتها في الجيش . حرب الاستنزاف . حرب ٧٣ .

« الحرب لم تدع بيتا
« الحرب لم تدع إنسانا واحداً
يا انعام

« غول أسطورى
« يلتهم حتى الوطنية ذاتها
يا انعام . أبى مات بعد خروجه من المعتقل في مايو ١٩٧١ ، أمى لم تطق البقاء وحدها فلحقته في مايو ١٩٧٢ . أخى هاجر إلى أمريكا ..

٩ - القصة التاسعة : (يوم الافتتاح) مكتوبة في ١٩٨٧/٢٠ وهى ذكريات افتتاح أول مدرسة ثانوية بجنوب الصعيد في بلدة الراوى . حوار عن التاريخ وتعریف للتاريخ بأنه « ذاكرة مورثة تشتمل على خلاصة روح شعب على مر العصور » . وتعليق : « خلاصة قوامها المرارة » . ومعظم الحوار على لسان شخصية « ديمترى » ، الذى ترك بلاده البعيدة وفر ناجياً بنفسه . لقد كان ديمترى من النبلاء . ويأتى على لسانه أنه يذكر اقتحام جنود القيصر لمنزله .. ومنظر أمه الفزعمة بينما أبوه في قبضة رجال القيصر . ويقول ديمترى :

« في أوديسا .. في أسوأ الأيام من عام ١٩٠٥ ، كان هناك رجل يحسبه الجميع مخبولاً ، كان يطوف بالأحياء المنكوبة متمشراً في جثث قتلى المذبحة صائحاً : لا تحزنوا .. لا تخافوا .. حتى ولو بقى واحد حياً فلن يموت شيء في ذاكرته .. لن يموت شيء .

وعلى الفور ، نجدنا نسترجع الحوار والتعليق على مذابح لبنان الواردة في قصة قفزات الطائر الأسمر النحيل ، قبل صفحات في نفس الكتاب !

وبعد افتتاح المدرسة في عام ١٩٢٨ ، وقد شارك ديمترى في افتتاحها يسافر إلى فلسطين في عام ١٩٣٢ وتحتجب أخباره . وتنتهى ذكريات يوم الافتتاح ، وتنتهى القصة الباهتة .

١٠ - قصة عاشره في المجموعة ، غير منشورة في مصر ومنشورة في إحدى الصحف الإسرائيلىة ، ووزعت صور منها في ملف خاص عن الكاتب في يوم الاسمية . القصة بعنوان : « فيان أس مشمش » . مكتوبة بتاريخ ١٩٨٢/١٠/٤ . وهى - أيضاً - ذكريات على لسان الراوى عن حب قديم لفتاة يهودية (مارلين) وهو في رحلة بحث أخرى عنها !

والاطلال ، هذه المرة ، بناية أو فيلا يحوطها الفموض ، تقع خلف سور حديدى ونباتات كثيفة وذكريات أشد كثافة . وقط سياى يتقافز . وصوت طفول يأتى من داخل الفيلا ، وهو في الحقيقة يأتى من أعماق ذاكرة الراوى ، منذاً إلى القط المسمى (مشمش) :

فيان أس مشمش !
وهو نداء بالفرنسية ، بمعنى تعال يا مشمش

ويأتى بائع اللين على دراجته - هو نفسه ، في انطباع الراوى على الأطل ، يستأنى حديقة الفيلا . يخرج من الفيلا قزم شائه الملامح والصوت . يداعبه بائع اللين بشكل فاضح . وتنتهى القصة بملاحظة بائع اللين التى تفسر للراوى (الباكي على الاطلال) ، ولنا أيضاً : « لقد تركوا قصورهم لهذه (المساخيط) » . ولعل هذه الجملة هى الهدف من كل القصة . ومضى بائع اللين و « القروب قد صار إلى عتمة باعثة على الإنقباض ، وهى لم تات بعد ... » .



والقصص العشر واضحة تماماً ولا يجد كاتب هذه السطور نفسه محتاج لأن يعلق عليها بعد أن سرد للقارئ محتواها .

فماذا كانت (مواقف) من تصدوا للحديث في تلك الاسباسية الرمضانية في المركز الثقافي الامريكى بالإسكندرية ؟ السمة العامة التى ظهرت على كل المتحدثين هم « الحرج الشديد » ، ومحاولة التهرب في حديث سريع عن الشكل الجيد والأسلوب المتميز للكاتب !

كان أول المتحدثين (محمد الجمل) : له عدة مجموعات قصصية وعلى المستوى الشخصى ، فهو عميد متقاعد في القوات المسلحة ، وخدم في الوحدات القتالية التى خاضت ، وخاض معها ، على الأقل حربين ٦٧ ، ٧٣ ، مع حرب الاستنزاف . فماذا قال ؟

تحدث طويلاً عن صداقته للكاتب ، وتجاوز كل ما في القصص - واعتقد أنه لا بد قراها - ليقتراح قراءة نص قصصى من المجموعة . وقرأ فعلاً قصة قفزات الطائر الاسمر النحيل . واستهلك بذلك وقتاً طويلاً . ثم أخذ يتكلم عن قصص أخرى - لا بد - فيها واقع انساني ، وفيها (امتزاج النزعة الواقعية بالنزعة الإنسانية) ! ! . وأن البناء غير تقليدى . ثم طرح بعض التساؤلات الغير واعية ، والمضطربة ، والتى استدعت مقاطعته من جمهور الحاضرين أكثر من مرة ، فترك مكانه للمتحدث الثانى .

وجاء الدكتور عباس بيومى عجلان ، وقد اعتمد كمحدث رئيسى ، وهو الرجل الاكاديمى ومبلغ علمى أنه متخصص في الشعر . وبدأ بإعلان أنه لم يقرأ القصص إلا في اليوم السابق على الندوة . وكان واضحاً أنه متحرج من

الكلام ، بالإضافة إلى بعده عن تخصصه ، فجاء حديثه مسطحاً متقوقاً ، غير موضوعى . وقد أبدى سببين لإعجابه بالمجموعة : الأول أنه تعجب من هذه الصراحة في المضامين السياسية المطروحة في المجموعة ، وشكر للكاتب هذه الشجاعة ! وإن كان الكاتب سيجد له خصوصاً كثيرين ، لا مبرر لخصوصيتهم له إلا الجانب السياسى ! ! والسبب الثانى : إعجاب الدكتور عجلان بطريقة الكاتب في التعبير ... ولم يزد عن ذلك شيئاً ! .

والغريب أن الدكتور عباس رأى أن الكاتب يتناول الجانب الإجتماعى في قصتي « مطبعة الأنفوشي » و « قفزات الطائر الاسمر النحيل » ! ؟ وقال أن الجمع بين هذا الجانب الإجتماعى والجانب السياسى في القصص غير مريح : « أفضل أن المجموعة تكون في اتجاه واحد ، لتريحني (١١٩) . هل هذا ذكاء أن تتداخل امور السياسة بالاجتماعيات ؟ » .

وقدر الدكتور المحترم أن العلاقة بين اليهود والمصريين علاقة حميمة ، وإن كانت السياسة أفسدت ما بينهما . وعلى ذلك : « فانا احمده له - الكاتب - هذا (الفتحة) فقد حمل رأسه على يده ومضى يكتب عن السلام . فلا ضير على الكاتب وقد أتى بعلاقات إنسانية لا تفصمهما الحرب ولا تقضى عليها السنون جعل الإنسان يتعاطف مع العلاقات الإنسانية الحميمة .

وانتهى الدكتور بملاحظات لغوية ، وهذه صنعتها وأكل عيشه . وتحدث الدكتور يوسف عز الدين عيسى . ويبدو أنه لم يقرأ المجموعة ، فتحدث عن أنه قدم الكاتب في مجموعته الأولى « المقهى والعيون » ، ثم تحدث

حديثاً مسلياً - كعادة الدكتور يوسف - عن بعض الجوانب العلمية في مسألة ألوان العين ! !

ثم تحدث الشاعر السكندري المرحوم محمد عبد المنعم الأنصارى ، وأكد تأكيداً شديداً على صداقته بالكاتب . وأكد أيضاً - وهو لم يقرأ للكاتب لا هذه المجموعة ، ولا المجموعة الأولى ! - أن أسلوب الكاتب مستمد من لغة الإنجيل . وأكد الأنصارى أن ناشر الكتاب مسلم اسمه محمد السروجى ، في عكا . وذلك رده على ما اعتبره اتهاماً أن يتم النشر في إسرائيل .

ثم تحدث القاص السكندري محمود عوض عبد العال ، يحاول أن يتصل من حرج المواقف ويبدى بعض الملاحظات الموضوعية عن ضرورة أن يتخلل الكاتب عن إشارات السياسية في أدبه ليكتمل له تميزه الواضح .

ثم تحدث بعض أقباص الكاتب مؤكدين على أنه « كاتب كبير » . وغضب أحدهم على الملاحظات اللغوية والإملائية « فهذه مسألة لا تم » ! . وانتهى (المحفل) .

وبقيت لنا بعض الملاحظات :

١ - أن هذه المواقف تمس المتحدثين في صميم أخلاقياتهم .
٢ - لا تفضى محاولات التزييف المستمرة في المجموعة .. والتجاوزات التى يتم من خلالها التقافز فوق كل شيء لنصل إلى تلك الإبتسامه الناصعة على وجوه يولا وشوشانا وإنعام ، وإلى النجمة التى ترفرف في العلم على تصور الاسكندرية التى (تشفى) باليهود في حياة وحركات سرية ، في إنتظار يوم موعود ، يعودون فيه إلى أرض ميعاد جديدة !

٣ - الكاتب حر في أن يرحب

بالسلام .. ولكن ليس فوق جثث التاريخ
والحقائق .

٤ - القصص الثلاث الأولى في
المجموعة متميزة مكثفة ، ومضحية
ببساتير فنية . أما القصص الأخيرة ،
والقصة العاشرة .. فيبدو فيها التسرع
في الكتابة - لغرض ما أو بدافع ما -
لذلك جاءت كلها متشابهة ، مهزوزة
البنیان معتمدة على المصادفات
الغريبة ، والجمال التقريرية الغير
قصصية ، وعمليات الإسترجاع
(الغلاش باك) المستطيلة المتهذلة ،
برغم محاولات الكاتب أن يصبغها
بالواقع السريع والمتوتر للجمال
الشاعرية ؛

٥ - كيف يتأتى لكاتب مصرى -
يدعى أنه شارك في حروب مصر جندياً
مصرياً - أن يكتب عن الحرب مثل هذا
الحوار مع انعام ؟ . هل هكذا يريد أن
يصدق الناس وهو يتحدث عن السلام ؟
وكيف تأتي له أن يجمع لليهود كل هذا
الحب العميق فيبدو وكأن لا شاغل له
إلا ملاحقة ذكرياته عن أحبهن من
فنيات يهوديات ؟

٦ - أحيل الكاتب إلى شكسبير في

تاجر البندقية ليرى شيلوك . وأحيله ،
أيضاً ، إلى داريل في رباعية الاسكندرية
ليرى جوستين .

٧ - أسأل : هل هناك كاتب
إسرائيلي ، عاش في مصر مثلاً ، فكر
أو كتب عن مصر والمصريين يمثل هذا
الحب الفاضح ؟ وهل هناك احتمال
- أدنى احتمال - أن يحدث مثل هذا ؟

٨ - أردت بهذا أن أسجل موقفى
أولاً كمواطن مصرى يعيش في مدينة
الاسكندرية (وإن كنت بعد قراءة قصة
شو شانا شككت في أنني عشت يوماً في
هذه المدينة ؟) . وككاتب قصة
قصيرة يرى فيها سلاحاً فنياً غاية في
الخطورة ، في مثل هذه الأحوال ،
وأخيراً . كمقاتل مصرى شارك في حرب
الاستنزاف وحرب ٧٣ واشترك في
العبور العظيم ، ولا يريد أن تستمر
موجة التزييف وتلبس ثوب فن يحبه
ويمارسه .

٩ - أعلم أن بعض الزملاء يسعون
للسير في نفس الطريق ، سعياً وراء
النشر . فلعلهم يفكرون جيداً .. فالكاتب
ضمني أولاً .

١٠ - أنهى الملاحظات بكلمة قالها

د - يوسف إدريس عن نعيم تكلا :

« قصص نعيم تكلا لا تصرخ ،
ولا تضرب على الرؤوس ، وإنما تتسلل
إلى النفوس بنعومة ورقة .. » .

ولعل أساتذتنا العظيم قد قالها
انطباعاً عن المجموعة والعين . ولعله
لو قرأ رحمه الله هذه المجموعة الثانية
لأضاف معنا :

« ... فقدمرها بما تحتويه من
مضمون خبيث ... » .

تعليق من المحرر :

بهذه الرسالة ، وهذه المقالة ، نغلق
ملف نعيم تكلا الذى أراد أن يصطاد في
الماء العكر فوجد نفسه في موقف
أصعب ، مدان بأمرين :

- هذه « العلاقة » المشبوهة مع
العدو الصهيونى .

- الإدعاء الذى أراد به الإنتفاف
حول نفسه ليكسر الحصار المفروض
عليه من كل المثقفين المصريين والعرب
الذين أدانوه ويدينونه هوامثاله ، الآن
وقب المستقبل وحتى تعود فلسطين إلى
شعب فلسطين . ■

يدرك الفكر السياسي - على تنوع مدارسه - أن الديمقراطية ليست صفة جوهرية تولد بها بعض الشعوب وتحرم منها أخرى ، إنما هي حالة مكتسبة تتفاعل جدليا مع الأوضاع الجيوبوليتيكية سلبا أو إيجابا تتفعل بمسيرة التطور في استخدام أدوات الإنتاج وفي انعكاس هذا الاستخدام على العلاقات الاجتماعية وبالتالي الأطر السياسية المنظمة لها

فهل آن الأوان لبلادنا أن نتقحم العقبة التي تحول بينها وبين ممارسة الديمقراطية بالفعل وليس بالإمكان فحسب ؟ أعنى هل نتجسج القوى الديمقراطية في « مقرطة » المجتمع المدني مستفيدة من تضج الظروف الموضوعية التي تتمثل في التطورات الاقتصادية نزوعاً نحو « الاقتصاد الحر » والتي تتمثل ثانياً في توجهات الدولة بموائمتها الملزمة وبسياساتها الملطنة ؟ هذا ما سوف تكشف عنه الحركة / البروفة الدائرة الآن بين القوى الديمقراطية وبين القوى الفاشستية المتقنعة بقتاع الدين ، تلك الحركة الدائرة على حارة نصر حامد أبو زيد .

فالقضية التي تفجرت على أرض هذا الرجل الفكرية ليست قضية ترقية أو عدم ترقية بالدرجة الأولى . إنما تكشف المسألة - ضمن ما تكشف في أبعادها العلمية والثقافية - عن جانب اجتماعي خطير يتمثل في نظرة بعض المثقفين إلى الجامعة نظرتهم إلى كهنوت مفلق يقوم عليه سدنة أو « كليسروس » لا يجوز لغيره أن يتناول إليه بالتساؤل بل المناقشة وإبداء الرأي المعارض .

هكذا - يثور سؤال ينبغي أن يوجه - شجاعاً - إلى من يقولون إن قضايا

الجامعة مسائل تخص الجامعة وحدها : ذلك السؤال هو : من تراه أولا يملك الجامعة ؟ فإذا لم يكن الشعب (الذي هو آباء الطلاب وأخوة الأساتذة) مالكاها والمنفق على أبنيتها وميكانيكاها الإدارية وأبحاثها العلمية ، المستثمر لحملته ودمه في مستقبلها ... فمن يكون إذن ؟

وإذا صح - كما يقولون ونقول معهم - إن هذه الجامعة هي الحصن الحصين للبحث العلمي وحرية الفكر بما تؤسسه من تقاليد وأعراف وما تطوره من أدوات معرفية ومنهج فكري ، فهل هي (بما هي كذلك) بمعزل عن استراتيجة قومية تتبناها الدولة وتناقشها في مجالسها القومية المتخصصة ومجالسها النيابية (وهذه الأخيرة لا تقوى إلا بالانتخاب الحر من قبل الفلاحين والعمال والراسماليين الوطنيين والفئات المثقفة) فإذا كان الجواب أنها ليست بمعزل عن هؤلاء جميعا فكيف ننكر عليهم اهتمامهم بقضية تثار داخل الجامعة لاسيما وأن اصدامها تتعدد في جنبات الحياة الثقافية للامة ، ولاسيما أن الأصل هنا - الشعب بكل فئاته وطبقاته - مطالب بنص الدستور أن يحمي سيادته وأن يمارس سلطاته بجانب الوكيل - المجالس التشريعية والمتخصصة وغيرها - وكيف يمكن أن يعد اهتمام الشعب بما يدور داخل جامعتهم تطاولا من دخیل ؟

إن الجامعة التي يتخرج فيها الطبيب والمهندس والمعلم والقاضي الجالس والقاضي الواقف وغيرهم من الكوادر العلمية والفنية والإدارية إن هي إلا الحصن الحصين لا لرؤسائها وعمدائها وأساتذتها فحسب ، بل هي

حارة نصر حامد أبو زيد وبلاد الواق واق مهدي بندقي

كذلك أولا وأخيراً الحصن الحصين مستقبل الشعب كله ، إنها مصالحه المستقبلية وآماله في التنمية والتقدم ، بل وأداته الأنصبة لممارسة الديمقراطية (حكم نفسه بنفسه ونفسه) وسنده في مواجهة الإرهاب المادى والفكرى ، وخط دفاعه الأول ضد محاولات الفاشية أن تسيطر على مقدراته وأن تلغى حقه في السيادة وتنزع منه سلطاته لتسلمها إلى فئة تحكمه حكما ديكتاتوريا لا معارضة فيه ولا تعقيب عليه .

القول إذن بأن قضية الدكتور نصر قضية محض إدارية أو هي بالأكثر مسألة خلاف علمي لا يصح أن يفصل فيه غير المتخصصين إنما يفترض في هذا الشعب الجهل بقضاياها الأساسية ؛ وإحداها هنا - حالة د . نصر - قضية تناول الخطاب السلفى واختيار آلياته وأدواته تأسيساً لخطاب معاصر يستعين على فهم النص الإلهى بفهم الأركيولوجيا والسوسولوجيا والسيمية والسيبرنيطيقا وغيرها ، وبالفلسفة المعاصرة : البراجماتية والمادية التاريخية والوضعية المنطقية والظاهرانية والبنوية وغيرها . وفي هذا إثراء للعقل الجمعى المؤمن وليس - كما يريد أن يصور أصحاب الخطاب السلفى المعاصرون لنا - نقصاً - للإيمان أو غمراً في العقائد بحال من الأحوال . وكيف لا والرجل في كل ما كتب ما كان إلا صاحب دعوة لتأسيس فكر مستنير وضع أحجاره الأولى عملاقة الفكر الإسلاميون في عصور الإسلام الذهبية ، عملاقة من أمثال الفياض والقاضى عبد الجبار والجاحظ والزرزكى وعبد القاهر الجرجاني وسيبويه وابن خلدون وابن رشد ومحى الدين بن عربى .

والآن وقد خرجت القضية بالفعل من داخل الحرم الجامعى إلى صفحات الجرائد والمجلات وأدلى فيها كل بدلوه (وهذا في حد ذاته عامل إيجابى لصالح الديمقراطية) رأينا من نشك في أنهم قرأوا مؤلفات الرجل أصلاً يستجدون بالعامية - المحتررين عندهم في كل ما يكتبون - يلوذون بفراشهم وعواطفهم الدينية ، ويخصون لهم آراء الأستاذ الجامعى العلمية التلخيص الذى يؤدى إلى عكس معناها . وهم بذلك يعلنون عن تنافسهم وازدواجية معاييرهم . ذلك أنهم - وفي الوقت الذى يحكمون فيه إلى العامة - يعلنون أن عقائد العوام أضعف من أن تتعرض لنفخة فم أو تسطير قلم . وربما كان لهم بعض العذر أو كل العذر لو كان الباحث الأستاذ قد عمد إلى مناقشة قضية « الإيمان » في حد ذاته . إما إذا انصرف اهتمام الباحث إلى مناقشة النص البشرى (أى تفسير السلف والخلف السائر على دريهم) فإى عذر يقل من أولى الباب يريدون للشعب أن يطرح جانباً حقائق الجغرافيا ليصدق أن الجيلين اللذين بنى ذو القرنين بينهما سداً هما أدريجان وأرمينيا وأن هذا السد يقع خلفه يأجوج ومأجوج يلقون زبر الحديد حتى يصير مثل ورقة السجارة ثم يعود إلى سمكه وغلاظته حين يقرأ القارئ سورة الكهف في يوم الجمعة . وأن يصدق أن سفينة نوح كان طولها ستمائة ذراع وعرضها مائتين وسمكها مائة (أكبر من أكبر حاملة طائرات عرفها عصرنا) وأن يصدق امتناع آدم عن مضاجعة حواء مائة وثلاثين سنة ، وهجران نوح للنساء جميعاً لخمسائة عام ، وأن يصدق أن

ثمة بلاداً بها شجر له فروج كالنساء يصحن : واق واق !

ليس ثمة عذر أمام الذين يصرون على أن يقدس الناس أقوال الأقدمين كما لو كان هو التفسير الصحيح والواحد لكلام الله ، إلا أن يعترفوا بأن لهم مصالح اجتماعية ويطبقوا ثقافة تقضى بأن يظل السواد الأعظم على ما هو عليه من اعتماد كامل على وسيلة النقل ومن إبعاد كامل لوسيلة العقل ، ذلك لأنهم يعلمون - وهذا منطقي وبفهم في حظه - أن العقل إذا استنار طلب الحقوق ونادى بالمساواة واندفع إلى الغد بدلا من ذلك التعلق الجنينى برحم الماضى الدقة الأمن .



القضية إذن ليست قضية نزاع إدارى ، ولا هى حرص على استقلال الجامعة خوفاً من الزج بها في معتركات الحياة الثقافية أن يصيبها رذاذ من جهل العامة . بل هى إشكالية فكرية بعد واحد يريد أن يصبغ المجتمع جميعاً بصبغته فإن لم يستجب له الناس عدواً كفاراً وصدرت بشأنهم قرارات الحرمان . أما حين يتصدى لهذا الغرض فكر مستنير يؤمن بحق الآخرين في الاختلاف حوشر هذا الفكر المستنير وحيل بينه وبين النمو .

إلى متى نرى بيننا من ينصب نفسه قيماً على الشعب فيرى لهم الفكر بدلا منهم ويصادر حقهم في التعلم والمناقشة ؟ وإلى متى يظل الإرهاب الفكرى يطل علينا برأسه مهدداً ومندراً بقدم الفاشية تاكل الأخضر واليابس جميعاً ؟■

الإسلام وحرية الرأي

عيسى بن قيس العمري

استغل بعض الخارجين عن النصوص المقدسة والمتحاملين على العقائد الموجة الرعناء المتقشفية في الوقت الحالى من تطرف إلى إرهاب مواصلة حملتهم في محاولات النيل من الاديان وقد وجدوا منبراً ملائماً يهللون من فوقه ويوضحون خلاصة افكارهم لعامة المتقدين والمفكرين فاختاروا قضية إنسانية هامة وهى حرية الرأى وراحوا يُلَوِّنُون عِنى المفاهيم والالتطابات المروية والمكتسبة ليصوروا للجميع أن هناك خصومة بين الاديان والقائمين عليها وبين حرية الرأى وحقوق الإنسان .

كل يوم نرى صوراً باهتة . ونسمع اصواتاً متعشجة امتزجت جميعها لتريتنا وجهاً علمانياً شئت أن تطلق عليه أو ماسونياً .. أو بمعنى أوسع وأشمل . متحرراً بصورة سرمدية بكل ماتنيه الكلمة من معان وقد استهوت هذه الوجوه أن ترتدى قناعه الجديد وتلبث في كل الوسائل الفكرية والثقافية والتثويرية لتزخرف للذين زينت لهم الشياطين سوء أعمالهم فيتخذونهم أئمة . يستشهدون بأفكارهم ويتطاولون بحججهم . ولقد سنحت الفرصة من أوسع الابواب ليمطوا أعناقهم ويحجروا مله افواههم .. الا وهى التطرف أو الارهاب وإن كنت أرى أن فروقاً كثيرة تفصل بين اللطيفين ومع ذلك من الصعب أن نطلق على ما يحدث في بلدنا هذه الأيام هل هو تطرف أم إرهاب دون أن يكون هناك ارتباط بينهما فالتطرف موجود والإرهاب موجود ..

المهم تكلمت فئة العلمانية عن الكتب المقدسة الثلاثة كأنها أساطير وعن المسنن كأنها أحاجى لا يليق بها أن تكون منهاجاً ويستوراً خاصة أن بضعة

قرون قد مضت عليها فأصبحت حسب وجهة نظرهم لا تتناسب مع التطوير وحرية الفكر من جهة ومع حقوق الإنسان من جهة أخرى وتمنوا أن يثبتوا بطريقة أو بأخرى أن مسألة حقوق الإنسان هى فكرة ولدت في العصر الحديث وتمت وترعرعت في حجر الفرنجة «الأمس» والغرب «اليوم» الذين همضوا حقوق الإنسان وأهدروا ومازالوا يهدرون «والأحداث على الساحة اليوسلافية خير دليل على ذلك» من كرامته فبنوا كل حضاراتهم ومجدهم من سلب خبرات إلى استقطاب خبرات فكانوا كما يتراءى لهؤلاء الشرذمة هم الأحق والأولى أن تنسب هذه المقولة لهم فتكون راية حقوق الإنسان قد رفرفت على العالم من خلف بناياتهم الشامخة ولقوهم المهرقة أما الكتب المقدسة التى أنزلها الله تعالى لتحفظ كرامة الإنسان وتسلمه من لسانه ويده وتقرم من سلوكه وتسير به على الصراط المستقيم وحققه على عدم المظلمة ويث الرحمة وما اظن أن موضوع حقوق الإنسان هذا كان غير وليد ظلم الإنسان لأخيه الإنسان ولقد تناولت الكتب المقدسة جميعها هذه المسألة بل نزلت من أجل أن تثبت أن الله واحد لاثنى له وأن الناس سواسية لا فضل لأحدكم على الآخر إلا بالتقوى ولا فرق بين أجناسهم ولا ألوانهم ولا يستقيم على أساس أنهم جميعاً من أصل بشرى واحد ينقسمون إلى فئتين إما مؤمنين بالله وإما كافرين به وبهما تطاول هؤلاء وحاولوا أن يخلعوا مهمة تأكيد حقوق الإنسان عن كاهل العقائد ليستندوها إلى فئة معينة من البشر اعتقدوا أنهم أولى أن يسجلوا باسمائهم براءة الاختراع في مكتب

التاريخ فلن نسمعهم إلا أذان صماء
ولن نراهم إلا عيون عمياء .

لقد تناول الأستاذ خليل عبد الكريم
البحث الذى تقدم به الدكتور وشيخ
الازهر أحمد صبحى منصور إلى
الملتقى الفكرى الثالث ولذى أقامته
المنظمة المصرية لحقوق الإنسان تحت
التأسيس يومي ١٠ / ٢ / ١٩٩٢
والمعقد فى مقر الجمعية المصرية
للاقتصاد والتشريع بالقاهرة وعنوانه
حرية الرأى بين الإسلام والمسلمين ...

وانبرى قلم الأستاذ عبد الكريم بناء
على هذا البحث يفند لنا كيف التقط
أخطاء تراءها بنظريته الثاقبة وحكى لنا
كيف أن حقوق الإنسان هي حق قد
اكتسبه الإنسان بنفسه أو البشر
بأنفسهم وكان البشر وحسب تصنيفهم
نوع من الخلق يتساوى فى القدرات
العقلية والفكرية وتحمله الأمانة التى
أبت الجبال والأرض حملها مع باقى
المخلوقات من حيوان ونبات وجماد
فكافح وكافح البشر من بين هذه
الخلائق حتى كونوا مفهوم حقوق
الإنسان وأشار إلى جهدهم وكفاحهم
وعرقهم حتى يكتسبوا هذا المفهوم أو
هذا الحق إما من باقى للمخلوقات أو
من أنفسهم أو من القوة الخالقة التى
سبقتهم ولم تخبرهم وبالتالي هضمت
حقوقهم ولم تحترم حرية رأيهم فى
الشكائية التى يرغبون فى أن يُخلَقوا
عليها والأرض التى يرغبون العيش على
خبراتها إلخ مما تؤخذ فيه حرية
الرأى .. وأقنمنا الكاتب أنه لو كانت
حقوق الإنسان هبة لهم من الله أو
الذى فقد تنزع منهم فى وقت ما أو
تؤول إلى مفاهيم عدة حسب التسلسل
الزمنى عليها وما أغرب أن يسوق لنا
الكاتب المستنير بتشبيه ضعيف فى حال



لو كانت هذه النظرية هي خلعة خلعها
الله علينا أو من الرسول أو من التابعين
ففى هذه الحالة سنضيقها نحن البشر
بسف ويطش ونزق كالذى يوث مالا عن
أبيه دون تعب أو كبح أو معاناة ولا
أدري ما هي اعتقاداته فى الكتب
القدسة التى هي هبة من الله على البشر
فحسب مفهومه من باب أولى أن تندثر
وتموت بعد أن يتصرف فيها الأنبياء
والتابعون بطيش ونزق وخفة . فهم لم
يكلفوا من أجل هبتها بل كانت هبة
من الله والنظرة عامة، وأراد أن يثبت
أيضا أن الكتاب المقدس والسنة أخذوا
طابعاً كلاسيكياً ومزمتاً وأثرا عدم
التطور مع المعطيات الحديثة وبكل
شكلياتها من تكنولوجيا فكرية
وأيدولوجيات غير متجانسة — كما أن
أفكار الديانات أصبحت باقية لانتماهى
مع التطور والحداثة التى يعيشها
أمثاله من التقدميين وأصحاب المراتب
العالية من الثقافة والدراسة وبذلك
تفرقت كل نظرية وادت فى هذا المهد
ولم تشأ لها العقيدة أن تأخذ ديناميكية
وبالتالى قدرة على الحركة للمثول بين

يدى المستقبل الذى يتجدد كل يوم
ونسى سيادته أو تناسى أن الكتاب
المقدس الذى حكى عنه كان خاتمة
الكتب السماوية والذى شاء له الله أن
يتراكم ويتراكم مع جميع ما يحدث من

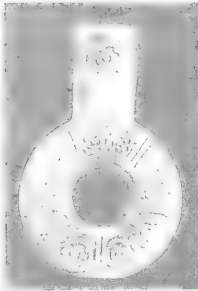
مستجدات علمية على الساحة وليس
صحيحاً ما يقرأه الكاتب المستنير من
أن نصوص الكتاب المقدس متسمة
بالاستاتيكية والتجرد وأنها لا تتخطى
حيز التعت تاريخية وهذه النظرة
المعتمة منه تثبت وبالشكل العلمانى
أخذ جميع الأمور الخاصة بالنصوص
المشار إليها بالتصوير السطحي بعيداً
عن الرغبة فى التعقق الفكرى والروى
والوجدانى واستكباراً على اجتهادات
يُذلت لتوضح معنى أو لتبسيط مفهوم
وإذكر الكاتب المستنير أن الإسلام
أعظم من أن تشبيهه بظلم صغير يجرى
مع إخوته الكبار ليشهرلهم فى كل
مناسبة الإحساس العام بأنه مثلم
إن لم يكن أكبر منهم فى التصدى لأمم
من الأمور الإنسانية الدنياوية بالقوى
الادلة النصوصية التى اعتبرتها سلوكاً
كلاسيكياً رتيباً وبالطبع لاتفعل كرجل
مثقف مستنير أن الإسلام ترسخ فى
عقول الذين كانوا شعلة العلم والنور
والحضارة والإنسانية ومن فوق منبره
تبارى علماء أجلاء فى كافة الميادين
افنوا حياتهم فى نشر العلوم والثقافة
وقت كان الفرنجة يتخبطون فى ظلمات
الجهل والفساد وكانت تسمى صور
حقوق الإنسان فى فجر الإسلام بين
المسلمين وغيرهم من أهل الذمم بينما
كان فى المقابل قياصرة بهجابهة على
الساحة الفرنجية التى نسبت إليها هذا
السلوك الحضارى تبشش وتشتد
وليس زمان الاستعمار بعيداً فما زالت
شعوب العالم الثالث تمانى من آثار

الاستعمار الغربي واستقل تعانى سواء اقتنعت بذلك أم لا وسواء وضعت مثل هذه الأحداث في اعتباراته حين تتكلم عن حقوق الإنسان والغرب ولتطمأن أن الغرب والذي يملك زمام الأمور الآن يطبق حقوق الإنسان حسب المزاج ويقننها أو يهملها في مكان أو بلد ما حسبما تلتقط عدساته وتطمأن أيضاً أن ٧٠٪ من المضطهدين حالياً والمنتهكة حقوقهم من المسلمين اشارت إليها المنظمة المصودة بضمير محموم بال وبالطبع كان سيتغير التقدير والاهتمام لو كانت هذه النسبة لأي من الأديان الثلاثة الباقية وأنا أقصد الوقت الحاضر وأحب أن أشير إلى الكاتب المستنير أنني لم أقصد بهذا المقال الدفاع عن الدكتور الشيخ أحمد صبحي منصور فهو بكل تأكيد سيكون أقوى مني في الدفاع عن نفسه بحكم خبرته الحياتية وتخصصه في التاريخ الإسلامي كما أنه لا يربطني به أي صلة تبرر موقفاً معيناً قد يظنه الكاتب المستنير كما أنني لا أتبع أي منظمة فكرية أو عقائدية بل على العكس فأنا أكره الطائفية وما أنا إلا شاب مصري مسلم عربي دفعني الاعتزاز بهذه الصفات الثلاث بشكل عام وبمفاتيح على الإسلام كعقيدة يغالي العلمانيون كثيراً في محاولة النيل من شوخطها دون طائل بشكل خاص .. شاب عربي مصري مسلم يشاهد التلفزيون ويذهب إلى المسرح ويسمع الأغنية النبيلة الخ من وسائل بث التنوير والثقافة .. والحقيقة أنني لم أقرأ ماكتب الدكتور الشيخ من مادة بعثية وتناول الكاتب المستنير ولكني هالتي وقضى مضجعي الأسلوب اللاذع فأراد أن يمس العقيدة قبل أن يمس صامع الدراسة

أو البحث ولا أستطيع بالتالي أن أبدأ مدى إصااية الشيخ أو خطاه ولكن أستطيع أن أستنتج أن صدر الكاتب المستنير موغر من الإسلام قبل أن يكون موغرا من الإسلاميين وكأنه قد عز على نفسه أن يكون الإسلام والمسلمون أو الإسلاميون كما شاء أن يصح فيطربنا بقضية كان أولى أن يتناول غيرها من القضايا العالقة الآن بأذان حرية الرأي وأيضا حقوق الإنسان في فلسطين المحتلة أو البوسنة والهرسك أو في الصومال أو حتى داخل بلادنا التي فيها الكثير من حقوق الإنسان المسقطة من الصبان وإن كان له بعض الفضل في القضية ليس عيباً أو عاراً أن يستدل الدكتور الشيخ بالنصوص القرآنية النزوية من أي تحريف والبلغة في إيصال أي مضمون فكرى وأيضا مستنير وبحالجه أي أحداث قديمة كانت أو مستجدة ولا أدري فالهدف وراء كل هذا الإقتدال والنظر إلى بعض توافه الأمور بالجهر وما الهدف من وراء هذا الكم الهائل من التلميحات التي أشار إليها الكاتب المستنير — لا أريد أن أتناول كل الموضوع طوفاً وعرضاً اختصاراً للوقت فقد صور لنا الكتب المستنير كبار الصحابة وهم يرتكبون أفعال الجرائم في حقوق الإنسان وحرية الرأي فساق قصة سعيد بن عباد الذي شاء الانتصار أن ينصبه عليهم بعد وفاة الرسول ﷺ فقاطعه أبو بكر ثم اتقى حقه في ظروف غامضة في عهد عمر والأسلوب يرمى طبعاً إلى تصفيته جسدياً على غرار ماأفيا السياسة وأعتقد أنه نسي أن الرسول ﷺ قبل وفاته قد لمح بطريقة غير مباشرة على أن يكون أبو بكر خليفة حتى لا تحدث أي

فتن أو فلال فأمره بالصلاة بهم وهو مريض وطبعاً سيضع الكتب المستنير تصرف الرسول ﷺ تحت منظاره المهوم حرية الرأي وبالتالي حقوق الإنسان إذ كان عليه ﷺ أن يسأل الناس رأيهم فيما أشار إليه وتكلم كاتبنا المستنير عن الخلاف الثاني الذي وقع بين الانتصار وأبي بكر إلى إعمال أبي بكر رأى الانتصار ومعايسته لهم على إطلاق الشائعات والعز واللمز والتثاقل في الخروج للغزو حيث يرى الكاتب المستنير أن على أبي بكر وعمر أن يحترما حرية آراء الانتصار فيأخذان الآراء مجتمعة أو على عدة .. هل تغزو أم لا .. هل تعارب أم لا .. هل تقبل خلافتنا على الأمة الإسلامية أم لا .. وقائمة بها العديد من لمة الآراء واستمتمض فكرة أن للدولة شئونا تقريرها دون الرجوع لرأي المواطن المدرج تحت لوائها .. وليعد معي كاتبنا المستنير إلى عصرنا التنويري وليحاول أن يبحث عن أشياء كهذه وسيجد كثيراً على سبيل المثال الدولة لاتأخذ رأي المواطن في الميزانية . الدولة لاتأخذ رأي المواطن في سياسة بلده الخارجية ولا حتى الداخلية . الدولة لاتأخذ رأي المواطن في أداء الخدمة العسكرية فهي ضرورات يقرها كيان الدولة ويقبلها الفرد ببساطة شديدة في كل المجتمعات التي نعرفها وتحت نظام أي حكم سواء كان هذا الحكم ديمقراطياً أو ديكتاتورياً أو رأسمالياً .. من الأشياء الغربية أن الكاتب المستنير ساوى في مفهومه الحضاري والتنويري كلمة المعارضين بالمناقضين في عهد أبي بكر وعمر فتساوى بذلك أيديولوجياً منطق النفاق بمنطق المعارضة .. وبالطبع الفارق

فمن يتحالف مع عدوى فهو عدوى ومع ذلك اكتفى بطردهم وكان موقفه هذا مع تصرفاتهم وليس مع عقيدتهم ولا أدري كيف فسر الكاتب المستنير مثل هذه الواقعة في بلطه وإننى أسأل هل يجوز لرجل أن يقف في ميدان عام ويسب الذات الإلهية مثلاً فتمضى بجواره دون أى تعليق بحجة أن هذه حرية التعبير عن الرأى وعلينا أن نحترم حرية كل إنسان ونباركه فنحن في عهد تنويرى وفكرى وحضارى يهاجم أى شخص يعارض كائناً فى فكره أو فاسقاً فى نفسه أو متعلماً فى علمانيته .. وزعم أننى أشعر بمرارة زج الكلمات الثلاث : التنوير - الفكر - الحضارة فى هلامية الفتك بالعقائد التى ينتهجها العقلائيون .. وقد استول الكاتب المستنير مقاله بالإسلاميين وكأنه نعت مثل بالفضليل والتأويل ثم الإسلامويين ليزيد اللفظ غرابة دلالية مع الغرابة اللفظية



الرأى بخصوص توزيع الزكاة فى عهده ولا أدري لماذا لم ينوه كاتبنا المستنير رأيه صراحة فى أبى بكر وفى عمر حتى لا يجعلنا نتلمس له أعذاراً هو فى غنى عنها .. تقضل سيادته أيضاً علينا بأن هناك تعارضاً بين حرية العقيدة للفرد وللجميع وبين الدولة الإسلامية

فقد نظر الكاتب المستنير إلى هذه المسألة بمن ثالثة لها إبعاد فهمية خاصة به ومفهوم مكيف بانعكاسات وآثار نفسية قصيرة الموجة للذيات التى تحدثت عن أهل الذمة ومن يطلع على جميع آيات القرآن الكريم وكذلك السنة لا يجد إرغاماً أو محاولة لإسخال دعى فى الإسلام بالقوة. لم تشمل تعاليمه هدم كنيسة أو معبد والآيات التى قرأها الكاتب المستنير تعبر عن مواقف نزلات خصيصاً لها لا تؤخذ بشكل شمولى وحتى حين أجلى الرسول ﷺ اليهود كان يسبب تأمرهم وتكريمهم للعهد ومواقفهم المليئة بالخسة والحقارة .. كان من الممكن أن يقتلهم ومعه الحجة

المفهومية لكلا اللفظين لاحتياج إلى إيضاح . بل إن كاتبنا المستنير أشفق وتماطف بسخاء مع المناقطين بمفهوم المعارضين على عدم احترام أرائهم سواء فى العقيدة أو متعلقاتها .. عاب على الرسول فى بعض تصرفاته ﷺ وهو الذى لا ينطق عن الهوى واستدل ببيت شعر قاله منافق بخصوص توزيع الغنائم فى غزوة حنين ولا داعى لسرد الموضوع هنا وتبين المقصود أنه حتى الرسول ﷺ ذاته لم يسلم من ملاحظات كاتبنا المستنير فراح يفسر المواقف التى ساقها بداع ويدون داع حسب وجهة نظره الخاصة فى مسألة حرية التعبير عن الرأى فالرسول ﷺ لم يحترم رأى المحاربين أين يكون مكان الغزوة كما فى أحد ومتى يكون وقت الغزوة كما هو فى ذات العسرة فبئس كل محارب برأيه من باب احترام حرية الرأى .. اسهب أيضاً كاتبنا المستنير فى مواضيع شتى كمسجد ضرار والردة وحروب ملهى الزكاة أو الصدقة وأشار إلى وقائع تاريخية انتقاهما ليجمع بها مادته فى إطار يبرز كيف تجنى الإسلاميون على نظريات التعبير عن الرأى وحقوق الإنسان فكانوا منطبقين لها لا قائلين عليها وشرح لنا الكاتب المستنير كيف أن أبى بكر وعمر وقعا فى زلات السلطة والاستبداد العلنى أمام رواية التاريخ ليظهروا بهم فى المحافل الاستشارية التى يحجز كاتبنا المستنير مساحتها فيها ليملاها بزفيره حين يأخذ الحساس وهو يتكلم عن حرية الرأى وحقوق الإنسان ويجهش صدره عندما يرى المستنيرين أمثاله من هذا النظار أبا بكر وهو يخرج السيوف من أعصابها لمجرد خلاف فقهى عبّر أولاً وأخيراً عن اختلاف فى

أنا قصة صبيغ هذه مع سيدنا عمر وألتي استأقها الكاتب المستنير عن السيوطى فى «صون المنطق والكلام» فهى غريبة من حيث الأسباب وتعليلها فلماذا لم يحاول أن يمنطق الكاتب تصرف عمر بهذا الأسلوب الجاف فيشبعنا بما تمليه عليه بصيرته المستنيرة فيزيدنا بذلك تنويراً ويثرينا ثقافة خاصة أن المشهور عن حدة عمر كلها تخص محاولات النفل من الرسول أو النفل من الإسلام بشكل جوهري يستشعره المؤمن . ولذا إذن تناقض عمر فى رأاه فاراد أن يتجنب القتال مع الممتنعين عن الزكاة وهى ركن من أركان الدين بينما نكل بصبيغ لمجرد أنه جاء يسأل عن متشابه القرآن

بشكل غاية في التحقير والبشاعة . لقد
يلور الكاتب المستنير بأسلوبه المستنير
كل هذه القصص من ناحية وحيها
الحسى للقارئ كي تخدم غرضه في
إقصاء حرية الرأي وحقوق الإنسان
عن الإسلام بل إن الإسلاميين ذاتهم
والأوائل منهم كانوا غاية في
الاستقلالية التصرفية في شئون الناس
فاستبدوا بأرائهم وفرضوا عقائدهم ..
واستمر الكاتب في أطرائه على إغفال
الإسلاميين حرية الرأي حتى وصل إلى
الشهداء «شهداء الفكر والرأي والتعبير
والإبداع» بداية من معبد الجهني حتى
فرج فوده ثم مروراً بسلسلة المؤلفات
بداية بكتب ابن رشد حتى الكتب
الخمسة للمستشار العثماني ولكنه
نسى أو تناسى كتاب آيات شيطانية
للمستنير الكبير سليمان رشدي فهو
أيضاً صاحب فكر وإبداع وقد تجنى
عليه الإسلاميون بدون وجه حق
فحاربوه في فكره وناهضوه في قلعه .
وبذلك حسب مايرى الكاتب أعاقوا

حرية الرأي والفكر ومع تسلسل مقال
الكاتب المستنير تهكم شديد وبشكل
جلى .. على سيدنا عمر واعتبر مقالاته
الشهيرة مجرد زيف وشعارات رنانة
كالتى نسمعها في «خطب» عصر التنوير
وحتى المثال الذى تعرض له عن عدل
عمر جعله مضطراً للقبول اضطراراً
لرأى الفتاة المشار إليها في موضوع
مهرها وذلك لأنها تعرضت لنص مقدس
فلم يستطع عمر أن يطبق قلعه ويفرض
رأيه كعادته أو بالأحرى يتعرض لحرية
رأى الآخرين فاستسلم راضخاً
وامتثل . وسوف أتجرأ لأرد على سؤال
الكاتب المستنير الذى فرض نفسه كما
قال وهو لماذا لم يسارع عمر بتدوين
وثيقة تحدد حقوق المحكومين
والحاکمين ولتكن الإجابة باختصار أن
القرآن وهو الدستور الأول والسنة وهى
المرجع كانا أكبر وثيقة لحفظ حقوق
الإنسان واحترام حريته وليتذكر
الكاتب المستنير وضع المرأة قبل
الإسلام ويعدده وليعلم أن الحرية

المطلقة التى يريد أن يملأ شهيقه من
هوائها وتحررها من شغلقة العقائد
المضفة عليها أمر قد يجعل الإنسان
ناقماً على ذات الحرية التى يكافح من
أجلها .. وبالتالى رأى عمر أن لا حاجة
إلى وثائق واختام . والمثال الذى
استشهد به الكاتب المستنير وهو قصة
ابن الاكزمين الذى ضرب القبطى
المصرى اصدق شهادة على تطبيق
حقوق الإنسان تحت مظلة الإسلام وفى
عهد أمير المؤمنين عمر — بقى أن نقول
إن الأديان ونصوصها المقدسة هى
التي نادت بحرية الرأي وحفظ الحقوق
وتسبيق الشرائع للبشر الذين عاشوا في
جاهلية مقيتة وفوضاوية ارتكزت على
نظرية بقاء الأقوى فنزلت تلك الكتب
لتعطى كل ذى حق حقه وتخرج بالناس
من ظلمات الكفر والظلم والجهل إلى
نورانية الله وإنشاء العدل والعلم
والسلام . وإرساء قاعدة حقوق
الإنسان ■

المؤسف أن الجهود قد تكالبت ابتداء
اجتواء تلك الأعراض دون غوص إلى
مسبباتها ، أفهل يؤمل من زيادة الجرعة
(العقابية !) أو تكثيف الجرعات
(الكلامية !) - المفرقة في البلاء وعدم
الوعي ! - انتزاع الجرثومة الضاربة
من جسد أصبح تحت سيطرتها
بالكامل ؟ .

حقيقة ، قد تختل الأعراض حيناً ،
وقد يوهى تراجعها باسترخاء ما بعد
عناء الجهد المبذول - الذي هو في حقيقته
جهد ضائع ! - ، لكن ، وعلى حين غرة
ستعود الانتكاسة ضارية ، وسيأتى
الهول جارفاً للجميع ، ذلك لأن مسبب
المرض - جرثومته - قد تأقلم على
المواجهة ، وتدرج بسياج يقيه فاعلية
ما يصب في الجوف المريض من
التراكيب التي خلقت - بتشديد اللام -
من الأصل بغياها .

وموطن الخطأ في تشخيص « العلة
الإرهابية » أن نقاط البداية لمسك بها
ليست هي موصول العرض بالداء ، فما
يرتكز عليه المنظور المتاح بعيد كل البعد
عن وجبة المروج ، إذ ليس الإرهاب
وليد معاناة - اقتصادية كانت أو غير
اقتصادية - كذلك فليس مرجعه
انحراف فكر ، أو جنوح رؤية ، الإرهاب
مرض حقيقى مستقره رأس الإرهابى ،
ودائرة ترجيعه وجدانه - سرطان يثمر
منه العقل ، ويخرّب في جنباته الضمير
محتلاً مكانه ، عابثاً بكل القيم الإنسانية
والمعايير الأخلاقية ! . ومن حيث أن
أساس ما ينشئ عليه قد استقام على
تجاوز (العرض) إلى ما وراءه تنقيهاً
عن الجذور ، أيضاً - فمن واقع الخطوط
به : أن للإرهاب « جرثومة » ، وأن
اختراقها لوعاء الجسد العاملة فيه حالة
مرضية ، فمقتضى الحال فإرضاء علينا
الإيضاح ، طالبا دليل صحته .

فا يخطئ الطبيب حين
يتوقف أمام العرض الظاهر
للعلة فيوليها اهتمامه معرضاً عما وراءه
من مسببات ، فقد تزول حرارة المصوم
بتناوله قرصاً من الأسبرين أو غيره
مما يعمل على إعادة حرارة الجسم إلى
طبيعتها دون أن يكون لذلك أثر على
العلة ، أو فائدة تعود على المفلول .

ومن المنظور الطبي - والمطروح
لا يتعدى بديهيات هذا المنظور - أن
التوقف عند الأعراض فوق أنه خطأ
فادح قد يقع فيه الطبيب - إما لعدم
دروته ، وأما لتجاوز حد اليقين لديه أن
يكون قد أخطأ ، فهذا التوقف عند ظاهر
الأعراض باعث على استئصال المرض
وخروجه من دائرة السيطرة عليه إلى
سيطرته على الكيان المروّض ! .

وما انتشار معامل التحاليل ، ومراكز
الفحص الإشعاعى متعددة السمات
والأعراض - إلا سبيل يتعرف به
الفاحص على ما وراء « العرض
المرضى » في محاولة للإمسك بالداء من
جذوره سعيّاً إلى اقتلاعه وتخليص
المفلول منه .

والإرهابى ! - ذلك الذى استقر في
وجدانه كرامة الوسط الكائن به ، أو هو
من أمسكت به الهواجس قيات يعتقد
فساد كل ما يخالف منظوره للأمر -
ليس إلا مريضاً ! ، وهو ككل مريض
نفسى يرفض أن يصدق أنه صاحب
علة ، بل هو يسفر من طبيبه إلى حد
مقتنه ، وينبذ دواءه فلا يتصالحه
إلا مكرهاً ، وفوق ذلك فهو بالمعيار
الإنسانى (معذور !) إن استشاط به
الغضب فحطم ما حوله ، إذ هو من
البداية يحطم بيديه نفسه في رحلة
خلاص من دنياه المروّض لها في (معجم
عقله) أنها دار نشر ! .

وعلى نهج (علمى) فشاغل السباحة
الآن هي أعراض مرضية ، غير أن

الإرهاب منظور السطح ورؤية الأعماق رشاد سام

مستقبلاته : السمع ، والرؤية والتذوق ، والشم .. إلخ .

ما يهمنى هنا ، أو ما نسعى إليه في رحلتنا تلك هو ما يتعلق بالعملية التفكيرية الهادفة إلى تخليق الرمز / المعنى - للمطروح على العقل من أشياء ، ذلك أن عملية التخليق تلك لا تصل الرمز بالشئ المقابل له بعلاقة مباشرة ، وإنما هي علاقة يتحكم فيها المحتوى العقلي للرموز - سنتوال استقبالي واتصال بين الشارة الوافدة من شئ ما وبين الرموز به لهذا الشئ من (معنى) في الداخل - ليتم (تصور) الشئ على ضوء من معطيات معناه الدفين . وراء ذلك أنه قد بات يقينا أننا نرى بعين (داخلية) ليست هي عين الوجه المعروفة !

أقول يمكن - على ضوء من رؤيتنا تلك - تسريب جرثومة تستقر في المعجم العقلي - على غرار جرثومة الكمبيوتر - فتسرى في ريوحه وتسيطر عليه بحيث يتقاد لها ، يرى بعينها ويأتمر بما تمليه عليه ؟ .

ذلك هو الذي حدث بالفعل ، فمن خلال التسلط على العقل (المصدوم) - قديماً بالنظواهر الطبيعية الخارجة عن نطاق تفسير الإنسان البدائي لها ، وحديثاً بشئ صنف الإحباط التي من أهمها انقسام « المعتد » عن الواقع وتباعدهما ، استسلم العقل لما يري به إليه في محاولة للخروج من دائرة الانقسام تلك ، حيث لم يكن ما يري به إلى ذلك العقل المصدوم الا جراثيم فكرية ، احتلت منه معجمه ، وسيطرت عليه ! .

والفارق شاسع بين اثنين ، أحدهما لم يتعرض عقله للتخريب (الإيصالي) بينما الآخر صارت « برمجته » فمن يحمل في جمجمته



فمن نقطة البداية : (الإرهاب جرثومة) تتراوح الدلالة اللفظية ليتشكل المعنى المراد طرح إذ الجرثومة مسبب مرضي ، ونقال عدوى ، وعامل هدم في كيان الجسد الحاضن لها ، كذلك الإرهاب - وإن اختلفت البنية - فالإرهاب ركيزته الحقيقية انحراف سلوكي مرضي ، وهو أيضاً معد ! كما أنه مقوض لكيان البناء الحاوي له وهو المجتمع .

وما وراء البداية ، أن الجرثومة الإرهابية (جرثومة عقلية !) على نسق يكاد يطابق جرثومة الكمبيوتر التي يتم تسريبها إلى معجم المعلومات في الحاسب الآلي فما تكاد تلج بابها حتى تعثر فيه إفساداً لتنتهي بإخراسه .

وموطن العجب في جرثومة الكمبيوتر - والجرثومة الإرهابية على ذات نسقها - أنها ما أن تنتهي من تدمير (شريط الشفرة) في رأس الحاسب الآلي حتى تطبق سيطرتها عليه بالكامل ، تتلقى هي المعلومة ، لتتولى هي الإجابة عليها - ناهيك عما تكونه تلك الإجابة ! .

وبما أن العقل البشري هو الأصل ، إذ الصاسب الآلي بشفرته ، ومعجم معلوماته - بل وجرثومته الإلكترونية - ما كان له أن يكون لو ظلت الجمجمة البشرية خارج دائرة الرؤية العلمية - فإن التظهير بين (جرثومتهما) صحيح !

أكاد أملك وقد ظننتي استعمل التشبيه اللغوي - ربما الكناية أو الاستعارة - فعوا ! فلم يكن ذلك ما سعيت إليه ، فعندما قلت : جرثومة الإرهاب ، كنت أعني ما أقوله تحديداً ، وبين ناظرت بينها وبين جرثومة الكمبيوتر ، كنت أطابق واقعاً بواقع ! فإن سألتي كيف ؟ دعوتك إلى رحلة نجوب خلالها عالمين ! .

أما العالم الأول فهو « عقلنا البشري » ، ذلك الذي فتح كل أبوابه لمن تأكد لديه أنهم لا يزالون وصورة الطرق ! ، أولئك الذين اقتنعوا خزائن الأسرار فيه فاستسلم لهم لغز العملية التفكيرية داخله : كيف يتلقى المعلومة ؟ ، وكيف يجيب عليها ، بل كيف (يحلم) ! ، وكيف يسترجع الذكريات المترسبة في أعماقه ، هؤلاء - ونحن لسنا منهم بالطبع - ! - أصبحوا الآن على يقين بأن موطن الانفعال « الوجداني » على السطح المخي غير موطن الانفعال « الحسي » على ذلك السطح ! ، ناهيك عما وراء رحلتهم (الجيولوجية !) في متعرجاته وما يشغلها من طرق اتصال بين مراكز

الشفرة الطبيعية لإعطاء الشيء معناه الحقيقي لا يصدقك مهما فعلت أن حاولت إقناعه بأن إزهاق الروح الإنسانية وسيلة قريبة إلى الله ! لا يصدقك - ولو سحرت عينيه ففجرت له من الحجر الأصم ماء - بأن النجوم قنديل معلقة بسلاسل من نور في سماء الدنيا ، وأنها ستساقط في بحار الأرض يوم القيامة ! وهو لا يصدقك لاطعنا في السند المدلول به ، ولا تكتيبياً لك ، وإنما لعدم انطباق المعلومة المعطاة على الرموز لها في معجمه العقلي ، الذي سيصدقك ، هو ذاك الآخر الذي (بُرِجت) آليات التفكير داخله فصار معتقده : أن المرجح في عدم معقولية المطروح قصور العقل عن إدراكه ! وبما أن المريض الإرهابي إنسان ممدوم العقل - من ناحيتين ، إذ هو من ناحية الوسط الاجتماعي يحتل - دوماً - ذيل القائمة ، حيث يشكل مناخ ما تحت خط (الفقر) - بالمفهوم الاقتصادي - مثلاً سائفاً لعدم القدرة على الانفلات من الموروثات العاملة على استقرار التوازن النفسي باستئصال « الطموح » بسيف (القناعة) و (الرضا) بما هو كائن !

أيضاً ، فإن استتار « الرضا » في أنفس تحلل ساحة يصرخ الفارق بينها وبين غيرها من مساحات المجتمع (الأندر) بالثورة - هو في حاجة إلى سياج يحكم الإغلاق عليه ، ولأن عائد المصلحة في ذلك عائد إلى شاغل تلك الساحة الأتدر ومن بينهم أصحاب الطليسانات وفقهاء « العروش » فقد أصبح هذا السياج هو « الدين » الذي لم تسلم مبادئه من التأويل على مر العصور !

والمريض الإرهابي « ممدوم » من ناحية ثانية أساسها أنه يعيش (ضحالة فكرية !) ، ما ثبت الإرهاب

في أي عصر على أي أرض إلا من خلال تربيته ، وأساس التقعيد هنا أن الإرهابي (رأس !) إباح لرأس آخر أن يعيث فيه ! ، أو هورأس ترك آليات عقله لتسلط عليه - فهو دائماً في حالة انقياد للتسلط على رأسه ، وهو دائماً غير حر الإرادة في سلوكه ، وتلك أهم سمات التصور الفكري !

فإن أردت الدليل جنتك به ، أهمل أنبئك أحد أن أيأ من (مفكري) - مخلق جبروتية التطرف الإرهابي - منظريه وواضعي منهجه - قد شارك في « التفتيش » لأي عملية إرهابية ؟ أم أن الإرهابي - شاهر السيف ، سافك الدم هو - دوماً - من فئة القاع المتسلط عليها أرباب الصرف ، أو الذين يحتلون الدرجة الأدنى من أي سلم وظيفي ، أو هم الذين في أغلب الأحوال لا يزالون أي عمل !

الآن - وقد انتهت رحلتنا في الرأس الفردي - ومن واقع أن شمول الإحاطة بما تعرض له يقتضي إحاطة - وجيزة - بما بداخل (رأسنا الجمعي) ، أهمل تمناع أن دعوتك لاختراق تلك الرأس ؟ . ماعبرت عنه بالرأس الجمعي هو بذاته ما يشيرون إليه اصطلاحاً بالعقل الجمعي ، والعقل الجمعي ذاك لامة ما هو محتوى مجتمعتها الجماعية من أفكار وتراث وقيم وسلوك ، وهو أيضاً آليات فكرية جماعية دائية الحركة - وراء - غوصها في أعماق الماضي ، وحاضرا - انفعالا بالواقع وأماما - استطلاعاً للمستقبل .

وربما لا أكون مبالغاً إن قلت بأن موطن القلب في العقل الجمعي لامة ما ، هي عين استنعاره فيقدر ما تتسع دائرة هذه العين بقدر ما ترى الامة طريقها ، وفي المقابل فالكارثة أن تصيبها علة ، أو أن تحجب عنها الرؤية ، أو أن يصير إرغامها على النظر في اتجاه لا تستطيع الحيد عنه !

والذي جرى - ولا يزال - في عقلنا الجمعي ما هو إلا (تخريب إجرامي !) بدأت رجاء منذ قرين التفتيش الأسطوري ، وامتد إلى زمان جرى فيه « تدين » التراث ، وإغلاق النصوص على المتقول معها من تصورها حين كانت السماء سقفاً قابلاً للتصعق والانهار !

أهمل كان الدين هو ما وراء ذلك ؟ ، وركيزة خطابه إلى المخاطبين به : إنما يتذكر اولو الالباب !

تريد مثلاً ! ، حسن - فذلك ساحة المعرض من فكر التفتيش الجمعي ، لعلك تضيفها إلى ساحة المسعوم والمرئي ! ، ومئات المؤلفات تصاحرها أتى كنت ، كلها تنهش رأسك لتصيب بدوار الإغماء التي لا إفاقة بعدها : عذاب القبر ، فتنة المسيح الدجال ، حجاب المرأة وصوتها بين الصلال والحرام ، أهوال القيامة ، طب الحجام وفوائد السواك ، آداب دخول الغائط ! .

المصيبة ! ، ليست في كم المعرض ولا في نوعه ، المصيبة متصلة بما وراء حالة الزواج لتلك المؤلفات - حيث يقع العقل الجمعي غارقاً في رؤى خدره مكتكاً على زندين ، أحدهما - بوداعة ملائكية ! - يمد اليد بالجبروتية الإرهابية ، بينما الثاني يشهر السيف في وجهك إن أردت التراجع ! .

يبقى أخيراً ذات السؤال الحائر : كيف الخلاص ؟ ، انصد إلى نظام (الكارانتينا) حين كان يمسك المريض عن الأصحاء متى يقضى الله أمراً فيهم ، أم أن إحقاقهم هو الوسيلة غير المكلفة ! ، قال-بتر - في معجم عقلنا الجمعي - من سبل التدوير ! .

في اعتقادي أن السؤال الذي يجب أن يطرح هو : من ذاك الذي لديه الشجاعة لوضع « الجرس » في عنق الجبروتية ، وكل من حاول ذلك اغتالته اليد المنقطة من وراءها ! ■

حول نقد كتاب الجزور الإسلامية محروس سليمان

فقدم الأستاذ عاطف أحمد نقدا لهذا الكتاب في عدد إبريل ١٩٩٣ من مجلة القاهرة . وسوف أتناول في ردى هذا ما يخص الترجمة . الالفت للنظر ولأول وهلة أن صاحب النقد لم يتكرم بذكر مترجم الكتاب ولا من راجعه ، كما لم يذكر دار النشر التي أصدرته . وهذا أمر مخالف تماما لتقاليد النقد المعترف بها بين المثقفين ، بل إن التعريف الكامل بالكتاب موضع النقد من الضرورات المتفق عليها والثابتة بين العاملين في مجال المكتبات . وإذن أن هذا الإغفال يعتبر نوعا من التعدي على حقوق من شاركوا في هذه الترجمة . هذا هو الجانب الشكلى في هذا النقد والذي ينبئ سلفا بنوعية النقد الذى سوف يقدمه الأستاذ عاطف . ولئننى لأعجب ، لماذا هذا المنهج غدير الموضوعى ، وما الغرض منه ؟ إننى فقط أتساءل .

وهذا الكتاب من نوع خاص وله طبيعته الخاصة ويتفق على ذلك كل من اطلع عليه حتى من اكتفى بمجرد قراءة محتوياته من الفهرس . [وللعلم فهذا الكتاب لم يسوق في مصر فمن حصل عليه أتى به من الخارج] .

وهو يتناول بالتحليل والعرض والنقد والتقييم مختلف العلوم التراثية سواء كانت علومًا دينية أو علومًا دينية ، كما تتناول أوضاع مصر في هذه المرحلة من جميع الأوجه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية . كما تتناول مصر في علاقاتها مع جيرانها ، خصوصا مع الشام وتركيا ، مع التركيز على العلاقات الثقافية . وأعطى من هذه الإشارات الموجزة جدا أن هذا الكتاب جامع شامل ، إلى الحقيقة التى أشار إليها

الناقد عن تعقيد الكتاب . والحق أن المؤلف نفسه عندما كان بالقاهرة في الصيف الماضى أشار في حديث له معى أن طلبته في الجامعات الأمريكية يواجهون مشقة كبيرة في استيعاب كتاباته . هذا بالإضافة إلى الكم الهائل من النصوص التراثية المخطوطة والمطبوعة التى رجع إليها المؤلف ، وهو كما نعلم مستشرق أمريكي ، وهذا الأمر يزيد من مسئولية وعبه من يتصدى لترجمة هذا الكتاب الذى صدر عام ١٩٧٩ ، وفى حدود علمى لم تصدر له ترجمة سابقة على هذه الترجمة المعنية

بعد هذا العرض لطبيعة هذا الكتاب وخصائصه وتعقيداته الفنية ، ألم يكن من واجب ناقد الترجمة أن يتناولها في هذا الإطار ، وهذا هو المنهج العلمى والموضوعى والعادل عند نقد أى عمل ؟

ويمكن أن أبلور الحكم على هذه الترجمة من خلال سؤالين رئيسيين : السؤال الأول : هل تمكنت هذه الترجمة من إيصال أفكار المؤلف إلى القارئ ؟ السؤال الثانى : ما مدى الجهد الذى بذله المترجم ليصل بترجمته إلى المستوى المطلوب ؟

ومنذ أن بدأت ترجمة هذا الكتاب الشديد الأكاديمية تبين أن موجه فى الأساس إلى الأكاديميين المتخصصين ، وكذلك المثقفين الجادين أصحاب الاهتمام بمثل هذه الدراسات الثقافية الجادة . ومن ثم فلا بد لقارئ هذا الكتاب من خلفية تاريخية واجتماعية واقتصادية وثقافية ، وكلما اتسع المجال الثقافى والتاريخى خصوصا

استوعب قضايا هذا الكتاب بشكل أفضل .

أما عن الجهد الذى بذله المترجم فأى قارىء يمكن أن يتخيل مدى هذا الجهد الذى بُذل فى الوصول إلى النصوص التراثية مخطوطة ومطبوعة ، أو فى الوصول إلى الاصطلاحات التراثية التى يقصدها المؤلف ، وقد تطلب ذلك جهدا شاقا . وكى اقرب مقصدى إلى القارىء أضرب مثلا واحدا طرا على ذهنى هذه اللحظة ، فقد ورد فى الأمل الإنجليزى مصطلح « Time Keeper » واعترف أنني لم أصل إلى المصطلح التراثى المقابل وهو « المقياس » إلا بعد بحث طويل ، والكتاب مملء بمثل هذا المصطلح . والمقصود بالميلقاتى هو من يُنَاط به أن ينيه المؤذن بالمسجد إلى أوقات الأذان ، وهذه الوظيفة انحسرت بشكل واضح جدال مساجد القاهرة فى القرن الثامن عشر .

كما أود أشير إلى أن القضية لم تكن مجرد تسجيل نصوص أو ترجمة لما ورد بالكتاب من أسماء وحوش وأشخاص ، بل أبدلت ذلك إلى عملية تحقيق ، وما زاد من عبء عملية التحقيق أن المؤلف مستشرق ، ولا أريد أن أتمادى فى هذه النقطة ، ولكن من يقرأ الترجمة ويقارنها بالنص سوف يشعر بمدى الجهد الذى بذل فى هذا الاتجاه .

ولو اتبع الناقد هذا المنهج الموضوعى والعلمى والعائلى فى نفس الوقت لوصل إلى نتيجة أخرى ، بدلا من حكم الإعدام الذى أصدره فى الأسطر الخمسة الأولى من نقده للترجمة بعد أن اعترف بتعقيد الكتاب .

وقد أشار الناقد إلى رسوم الأتعام والنياشين والالقب على الموظفين (ص ٣٩) وفى الترجمة وردت « الهدايا والعطايا التى يتلقاها الوالى من الموظفين » وهذا هو الصحيح فلم يرد بالنص الإنجليزى ما يشير إلى نياشين أو القاب . كما أنه ثابت تاريخيا أن الولاة فى مصر فى ذلك الوقت كانوا يفرضون الإتاوات على الموظفين عند تعيينهم وكذلك من أجل استمرارهم فى وظائفهم وتتخذ هذه الإتاوات شكل الهدايا والعطايا حتى تكون فى وضع مقبول . وكان الوالى نفسه يتبع نفس الطريق عند تعيينه فكان التنافس شديدا فى استانبول على ولاية مصر ، وكانت فى النهاية من نصيب من يفرق حاشية السلطان بالهدايا والعطايا ، ويدفع أكثر ، وهذا هو تفسير قصر مدة الولاى فى مصر أيضا ، وكان من الطبيعى أن يحاول الولاى تعويض ما قدمه من عطايا .

وشكرا للاستاذ عاطف الذى اتاح لى فرصة عرض بعض المشاكل التى أحاطت بترجمة هذا الكتاب ، وكيف

حاولت علاجها . وأود أن أشير أيضا إلى أننى طوال الترجمة كنت أحاول قدر طاقتى أن أصل إلى مصطلحات وتعابير هذا العصر حتى يكون النص العربى مشبعا بالمناح التاريخية للقرن الثامن عشر .

وقد سرتنى أن الاستاذ عاطف استخدم فى عرضه للكتاب الكثير من العبارات والمصطلحات كما وردت فى نص الترجمة . وإننى لأرحب دائما بالنقد الموضوعى البناء فهو ضرورة للوصول إلى مستوى أفضل فى ميدان العمل الثقافى .

وشكرا للاستاذ عاطف على ملاحظاته وسوف نصصح هذه الأخطاء فى الطبعة الثانية .

وختمنا أود أن أشير إلى أننى فى ترجمتى لهذا الكتاب كنت أقوم بهذا العمل بحماس شديد كى يصدر فى أفضل صورة ممكنة . وكان يحدونى فى ذلك أمر واحد فقط هو أننى تطوعت بأن أسهم قدر طاقتى فى العمل الثقافى التنويرى .

ولا شك أننى بترجمتى هذه أكن كل تقدير واحترام للجهد الخارق الذى بذله بيتر جران ، وأحسب فيه أمانته العلمية وموضوعيته وشجاعته الأخلاقية فى تحمله للكثير من المعاناة فى بلاده فى سبيل حمل لواء الفكر العلمى المنصف إزاء العالم الثالث وخصوصا وطننا مصر ■ .

الانتشارات والتوزيعات

١٩٠ مصر ، أخبار الأدب ، عبده جبير . تاريخ جديد في مسرح جديد ، حازم
شحاتة . فن فؤاد كامل ، المادة والطاقة ، الواقع والخيال ، بيل فرج .
اسكندرية كفاي ، رفعت بهجت . حفلة للمجانين . جمال السباعي . باقة
ورد من الثغر الباسم ، محمد محمود عبد الرزاق . بناء العالم ، ممدى فرج
خطوات جانبية ، السماح عبد الله . جنوب إفريقيا ، نادين جورديم
في مصر ، نجوى يونس . إيطاليا . معجم الأدب الإيطالي ، احمد
المغربى . كتاب اللفة وكيفية البناء ، فتحى عبد الله .
ألمانيا . اكتشاف نص مجهول ، لوث جارتيا كاستنيون .
الخط العربى ، ميراث الأسلاف ، ممدى محمد مصطفى .

مصر

قراءة في أخبار الأدب

ق إن إحدأ لا يستطيع أن ينكر — إلا من كان في نفسه غرض — أنه

حدث كبير في حياتنا الثقافية .

حدث كبير وخطير أن تصدر في مصر ، صحيفة اسبوعية شعبية ، تخصص للأدب ، وأخباره ، وإبداعاته .

حدث كبير يؤكد على أن الحاجة التي فرضته على حياتنا ، هي حاجة نبعث من احشاء هذا الوطن العظيم الذي دفع بمؤسسة صحفية ، تحسب لكل خطوة حسابها ، ولكل قرش أن يكون له عاكس ، أن تجد ضرورتها لتلقى إبداعات المبدعين الذين يلهم هذا الوطن كل يوم ، وحتى في أحلك الظروف ، وتجد فيهم وفي إبداعاتهم « إنتاجا ، تتعامل معه ، وتضعه في إعتباره كقيمة يمكن أن يكون لها مردود .

ثم أنه حدث كبير وخطير لأنه تقدم بأحد كتاب جيل الستينيات إلى مواقع القيادة الفعلية لأحد المختبر الهامة ، وهم الذين ظفوا

دائماً مثل فخر لهذا الوطن — وإن كان يراد لهم أن يكون الفخر بهم مجرد « ميدالية » ذهبية يفوزون هم بها في سباق المسافات الطويلة المهكة ، لكن « الآباء » هم الذين يخلقونها على صدورهم .

ان تصدر إذن صحيفة « أخبار الأدب » في هذا الظرف العصيب ، وإن يتولى رئاسة تحريرها « جمال الخيطاني » ، هذا يؤكد على أن ما ولد في أصعب الأيام وتحت أسي الظروف ، قد فرض نفسه ، فهو ليس « مئة » بقر ما هو إعتراف ، وليس منحة بقدر ما هو إستثمار . إن كان الشكر واجبا لمن اتخذ قرار خروجه للنور ، وكان من الممكن ألا يخرج ، إلا أن ما وراء هذا كله ، هو « الحاجة » التي فرضته ، وأنت به إلى الدنيا ، ونزعم أنه « عطاء » المبدعين أنفسهم ، ووجودهم الذي لم يستطيع أحد إغماض عينيه عنه ، وهو في الأعماق : عطاء مصر للولادة ، بلا أي تعصب أو ميلودرامية ، فكيف يكون إنكاراً لهذا الغيض العظيم من الخواص التي تتدفق كل يوم في طول البلاد وعرضها ، فيض يتدفق من الشبان والفتيات الذين يتأبطون كراسياتهم وقد خطوا فيها بالدم والدموع الأهمهم

أخبار

AKOUBAR ALADAB

الأدب

والفراحم مؤكدين أن نور الإبداع لم يجب في هذا البلد المخن بالجرارح ، وإن أجيالا جديدة تتدفق كل يوم لتلقى بنفسها في اتون الحركة التي يخوضها الآن وطنهم وفي احشائه الكثير ، وبين جوانحه يولد الدليل القاطع بأن ما هو آت لابد أن يكون أفضل . وأن ما هو قادم لابد أن يواصل المسيرة التي قطعها أجيال مبدعيه جيلا بعد جيل ، على الرغم من أن الجميع يدرك ، أنه ليس أبداً طريق الذهاب ، ولا طريق الجاء ، وإنما هو قد يكون طريق الدم والدموع .

إن من يتأمل ما يعود به الإبداع في عالمنا الثالث الهام على المبدعين ، ليعجب من جنونهم ، وحملهم ، ويؤكد على أن سرا كثيراً هو الذي يلف وراء هذا الحق وهو الجنون وهذا السر هو أن نار الإبداع حين تشتعل في نفس الفنان تسقط من ذاته كل ما يدخل في باب المكسب والخسارة ، بمعناها المادي ضيق الأفق ، وتدفق به إلى أن يفيض على الجمر مؤكداً على أن الإبداع إيمان ، ولابدع مؤمن لا تحترق يداه بالجمر .

نقول : إنه حدث يلتقي منا جميعا أن نقف وراءه ، ومعها ، ولعلنا نكون مطالبين في تقديم الأيام ، أن نقف وقفة أطول ، حين نكمل الملاح ، ويتحدد السيلقي ، لنقدم ما هو أكثر من هذا التثبيد : دراسة مستفيضة تصول الإستفادة والإفادة ، فحين يولد الوليد دأبنا أن نقيم له حفل الأسبوع ، بالطبول والشموع ، لكن حين يشتد عوده ندفع به إلى « الجندية » ، وندخل به في مرحلة الدرس والتقويم . نعد ، إن نعد اليه ، فالأمر جد ■

عبد جبير

تاريخ جديد

في

مسرح جديد



الصوتية، ليصنع من هذا كله نسيجاً متميزاً، يقدم مفهوماً جديداً للمسرح يستفيد من الأسس العامة لدراسة ما بعد الحداثة أو (التفكيكية) أحد هذه الأسس هو عدم وجود معنى مركزي للعلامة المسرحية، فالعلامة تتعدد معانيها بتعدد الاستقبال، وهذا يعني أننا يجب أن ننظر إلى كل ما على المسرح (ديكور، ملابس، اكسسوار) بأنه يحمل معنى مخالفاً لما اعتدنا عليه، سواء في الواقع أو في المسرح التقليدي، وأول خطوة لتحقيق هذا المفهوم هو تحرير الممثل نفسه من مركزية، المعنى حتى يمكنه توصيل ذلك للمتلقي. وبالفعل قامت الورشة على تدريبات أساسية للممثل لتدريب احساسه الخاص بقطعة الديكور أو الاكسسوار التي يتعامل معها. لقد اضل المسرح بالمقاعد الخشبية، وفي كل مرة كنا نجد معنى مختلفاً للمعد، فهو مرة حاجز معزى وهو مرة أخرى شرفة منزل، ومرة ثالثة هو «روح» بشرية، وهذه المعاني التي اذكروا الآن هي ما نشجع ل تشجيع العرض، اننا بوصلي متقلياً، مشاهداً للعرض، وقد يولد معنى آخرى لمتلقين آخرين. وهنا ندخل إلى فلسفة العرض. فالعرض يطرح الوثيقة ليس باعتبارها الحقيقة ولكن وجهة نظر. وهو ما يجعلنا نراجع فهمنا لقولة «التاريخ»، فإذا كان «التاريخ» مجموعة من الوثائق، فعننى هذا أنه مجموعة من وجهات النظر ليس إلا. اما التاريخ الحقيقي فغير موجود، أو على الأقل هناك شك في وجوده. فإذا اخذنا حادث الرنزال مثلاً، فالثابت الوحيد لدينا هو المعلومة العلمية التي تؤكد وجود رنزال، اما آثار هذا الرنزال على الإنسان، شكله، كيف استقبله الناس، وهو معنى

الماضية، الأول هو عرض (وثيقة) الذى اخرجها المخرج الفرنسى «بيرونوميسا» مع مجموعة من هواة المسرح، بعد ورشة مسرحية استمرت أكثر من شهر بمركز الهناجر للفنون وكان حصادها هو هذا العرض الذى استمر لمدة ثلاثة أيام فقط اما العرض الثانى فهو (كان يوم صعب جداً) الذى قدمته فرقة السويس القومية، إحدى الفرق الإقليميه، من تأليف هشام السلاومنى وإخراج حسن الوزير عن حصار الـ (١٠١) يوم التى عاشها أهل السويس منذ ٢٤ أكتوبر ١٩٧٣. والعرضان يتناولان «الوثائق» بشكل جيد كما سنبين.

وثيقة، أو، غرفة يملأين الجدران: استخدم المعد والمخرج «بيرونوميسا» الممثلين بوصفهم وثائق حية. كان كل منهم يذكر اسمه على المسرح، وعنوانه، وتجربته ومذاق استقلاده من هذه الورشة الفنية، كما يقدم تجربته يوم الرنزال الشهير. وقد صاغ المخرج هذه الوثائق الحية مع قصيدة لحمد المخطوط مع أغنى لحمد عبد الوهاب في الثلاثينيات ومقطوعات موسيقية عالية عديدة، بالإضافة إلى مختلف المؤثرات

قلصل أحد الحلول التي تؤدي إلى طريق جديد، وخلق نسق مسرحي جديد، هي تلك التجارب التي تعالج الحادثة اليومية، والوثيقة المعاصرة، في شكل مسرحي، خالقة بذلك حالة تواصل قوية مع الجمهور. وهذا الشكل المسرحي لم يتطور بعد، وليس لدى هذه التجارب موصلة، جاهزة لمسرح الحادثة التاريخية المعاصرة، في مقابل مسرح الحادثة التاريخية «الترائية»، فالتظهير لها مؤثر ومستقر، ولكن الحدث القريب مازال يقدم لنا في سياق إعلامي يحمل بالدراسة المباشرة من قبل السلطة أو الإيديولوجيا السائدة، وهو سياق يقدم الحدث بوصفه حدثاً بطولياً عاماً، دعائياً، مجرد، مهمل مباشر لقصة حب مفتعلة (سينما أكتوبر، سينما الإطعام وثورة يوليو أمثلة أكثر وضوحاً). أما في المسرح فيقوم الممثلون (النجوم عادة) بالتعليق المباشر، دون مراعاة لإيقاع المسرح سواء كان هذا التعليق سخرية أم خطبة دعائية (مسرحيات واوبريتات الاحتفال بنصر أكتوبر، والأعياد القومية عامة).

من هنا تجيء أهمية عرضين من عروض المسرح المصرى شاهدتهما الجمهور في الأيام



عرض وثقة بملايين الجدران

الإعلام الرسمي عن بطولات حرب أكتوبر ، ذلك الإعلام الذي يحتفل الأحداث المعاصرة إلى شعارات ، والبطولات الشعبية التي قام بها القراء عابدين إلى القلب بعقل العصور ، صائد الدبابات ، «مصر السماء» وغيرها من «المناوين» التي لها صفة العمومية من أجل «التعمية» واستثمار الحدث البطولي لصالحها ، مما يؤدي إلى النهاية إلى اغتراب «الشعب» عن بطولاته وإنجازاته .

وقد فهم المؤلف هشام السلاموني ذلك المعنى فكتب نصاً له خطورتان : الأولى إيديولوجية ، وهو اجترأؤه على الغلاف الإيديولوجي الرسمي ، والثانية خطورة فنية ، إذ أن نقض الزيف يحتاج إلى أدوات مسرحية غير تلك التي استخدمها مسرحة الزيف . فهي مشكلة مركبة من وجهين ، تركيباً يشبه تركيب وجهي العملة اللذين لا يمكن فصلهما . وقد تحرك المؤلف لسحل هذه المشكلة على محورين : الأول هو تقديم البطولات في حد ذاتها بوصفها أحداثاً بطولية لأشخاص عابدين في مواجهة تنميط

والمسرح التقليدي كان يضع تفسيراً واحداً للجملة على المسرح ، تفسيراً ما ، ولكنه مصدر «يشق» مع المعنى الكلي للعرض ، أما هنا في مسرح ما بعد الحداثة فإننا نشاهد سبعة عشر تفسيراً على وجوه الممثلين ، أي أن لهذه الأبيات سبعة عشر معنى ، يتحدد المعنى بانفعال الممثل ، فما بين ضاحك ، وجاد ، وغاضب ، وحالم ، ومتحفظ ، ولا مبال ، وساخر ، ومكتئب ، ومثقل ، وذاهل إلخ نستطيع تكفى الأبيات الشعرية بكل هذه المعاني ، وهو أحد الأسس المهمة في الدراسة التفكيكية ، ولعل اختيار عنوان «غرفة بملايين الجدران» عنواناً ثانياً للعرض اختيار ذو دلالة في هذا السياق .

كان يومٌ صعب جداً

تجترى هذه التجربية على الغلاف الإيديولوجي الذي يغلف «التاريخ» وتحاول أن تلبس على الآخر الحقيقي والدرس الحضاري الذي تقدمه لنا الحفنة . وهي كسابقاتها تشكك في «وثائق» التاريخ ، ولكن ليس بصفة مطلقة ، وإنما فقط في وجهة نظر

الزئال الحقيقي ، فهي مسألة متعددة الأوجه وتتعدد فيها وجهات النظر . وهذا الأسلوب المسرحي ، رغم جدته ، ليس منبت الصلة عن تراث المسرح ، فتجارب بيراند يلبس حول نسبية الحقيقة ، وتجارب جروتوفسكي حول علاقة الممثل بقطعة الديكور ، هي تجارب تشكل الأصل الجمالي لأسلوب ما بعد الحداثة في المسرح بالإضافة إلى الأساس الفلسفي المعتمد على فلسفات نيتشه وكيركجارد وباك دزيديا .

ويمكننا ملاحظة تفكيك المعنى بشكل أوضح في المشهد الأخير من العرض حيث يجلس سبعة عشر ممثلاً على مقدمة المسرح ويؤدون أبيتان شعريتين من قصيدة الماغبوط (نجوم وامطران) من ديوانه (غرفة بملايين الجدران) وهي :

أريد أن أكل وأشرب وأموت
وأنام في لحظة واحدة .

إننى مسرع مسرع
كخيمة أصيبت بالجراب
كمسوحة وحيدة مطاردة في

البحر .

السلطة للبطولة وهو محور تسجيلي ،
والمحور الثاني هو العلاقة بين الاسم
واليوم ، تلك العلاقة التي افاضت فيها
الدراسات النقدية التي تناولت مسرحية
التاريخ ، والقصد بها جوهر أو لسانون
الحادثة التاريخية المستدعاة الذي ينبغي -
كما تقول هذه الدراسات - أن يكون هو جوهر
الحاضر . ولكن ذلك المبدأ النقدي ينطوي
على إيديولوجيا التظلف : وربما إيديولوجيا
الطراف بجميع أنواعه ، إذ أنه يصعب أحياناً
في مراجعة الماضي لاستخلاص دروس
الحاضر ، وكان القانون التاريخي ثابت ، أي
كانه غير تاريخي ، وهو بالضغط ما انتبه
إليه المؤلف فقدم حلاً مغايراً لتلك المعالجة
النقدية الشهيرة . فقد استدعى المؤلف 4 من
شهداء الـ (١٠١) يوم ، واثنين من شهداء
حرب الاستنزاف ، وكلهم أعضاء في منظمة
سيناء العربية ، تلك المنظمة التي أنشأتها
الخبايا المصرية عقب حرب ١٩٦٧ . وقد
جاء الاستدعاء في لحظة مواجهة الماضي
بالحاضر . إذ أمرت الحفلة بخلع اليافطة
التي تحمل أسماء الشهداء على النصب
الذكاري ، والمكان نفسه هو مكان لقاء عضو
المجلس المحلي ، بالمقاول ، واثنين من تجار
المخدرات ، بل هو النصب نفسه مكاناً
لتسليم بضاعة هيروين ! هذا المزج بين
الزمنين ١٩٧٣ ، ١٩٩٣ هو الإطار التقني
الذي أقامه المؤلف لمعالجة الشكل الفني
والإيديولوجي في استحضار الماضي
للمسرح ، بحيث يصبح خروج الشهداء من
وراء النصب مجرد استدعاء للحلقة التاريخية
إذ يحجز الشهداء عن مواجهة عصابة
المخدرات . ففي الماضي كان العدو يرتدي زيّاً
مخفياً ، كان مميزاً ، بينما عدو الحاضر

يرتدي الزي نفسه ، بل أحياناً يرتدي زي
الشهداء : فأحد أفراد العصابة يرتدي زيّاً
أخضر اللون ، وهي استعارة ذكية من المؤلف
للإشارة إلى الاتجار بالبطولة الذي تعارسه
السلطة عن طريق التعميم والتثمين . وقد
أكدها المؤلف للظن عندما وقف عضو
المجلس المحلي (المرثي) يخطف خطبة
عصماء أمام النصب الذكاري مليئة بالزيّف
والشعارات التي تنحو نحو التعميم .
القيمة الإسلامية التي استخدمها المؤلف
إذن هي عجز الماضي عن مواجهة الحاضر ،
فالشهداء لن يفعلوا غير الذي فعلوه في
الماضي . فقد اقترح أحد مواطني الحاضر أن
يقوم الشهداء بمواجهة عصابة المخدرات ،
طلبا أن الشهداء «أرواح» وليسوا أجساداً :
فمن يؤثّر فيهم الرصاص ! وعندما ينفذ
الشهداء الاقتراح نرى الممارك التي خاضوها
من قبل (وهي فرصة لتقديم البطولات ذاتها
المحور التسجيلي) ويصبح على مواطني
الحاضر مواجهة العصابة .

وقد التقط المؤلف حادثة يومية لسيدة
كثت تكس شوارع السويس لمدة ٦ سنوات
وكانت خرساء ، وكانت تقسم الطعام الذي
تحصل عليه من الأهالي مع الجنود وماتت
يوم ٦ أكتوبر . وقد رأى المؤلف في لحظة
مادة طيبة لتحقيق رؤيته عن الماضي
والحاضر ، فهي تكس تراب الهزيمة . وفي
الحاضر تعود لتكس التراب نفسه مما يرفع
مشهد تكس الشوارع إلى مستوى الاستعارة
وذلك للتأكيد على معنى الهزيمة الحاضرة
بسبب فساد العلاقة بين الشعب والتاريخ
الرسمي ! إن المؤلف يستعيد اللحظة
الماضية ليكشف عن الفرق بين التاريخ
الرسمي والتاريخ الشعبي إذا جازت

التسمية وداعياً لتغيير الحاضر بفعل يوازي
فعل الماضي (الاستشهاد المقدس) ، وهي بنية
تفكك البنية السابقة للمسرح التاريخي
التي استقر النقد والإبداع عليها . فعند
اليوم أكثر جباً وإن كان أكثر خطورة ، إذ
يضطر إلى ارتداء ملابس امرأة لمجرد شكه في
الاضطاح امره ، وهي استعارة شعبية نجح
المؤلف في تحويلها لإثبات أهمية المقاومة ولو
بفعل بسيط فهي ليست خطرة كما يتصور
البعض .

أما عن إخراج هذا النص فقد أخفق
المخرج - مع شرف محاولته - في استخدام
تقنيات مسرحية موازية لرؤية النص ، فاصر
على استخدام تقنيات الإضاءة التقليدية
والديكور التقليدي ، كما حذف من النص
مشهد معركة الأبرمين وبقى على قطعة
ديكور تمثل قسم شرطة الأبرمين فكانت عبثاً
على حركة الممثلين فوق الخشبة .

ولقد تجاوب أهل السويس (الجمهور) مع
هذا العرض وامتلات صالة المسرح بهم
يوميّاً ، وانطلقت الزغاريد (واحياناً
الصراخات) ، وبكى الجميع وهم يتابعون
العرض ، وضحكوا كثيراً أيضاً ليصنعوا مع
خشبة المسرح حالة مسرحية ساخنة
وتواصل جميعاً نطقه دائماً في العروض
المسرحية الحالية . هل لأن العرض يتناول
وجهة نظرهم للتاريخ ؟ ■

حازم شحاته

فن فؤاد كامل المادة والطاقة الواقع والخيال

قلم يكن الفن بالنسبة للفنان فؤاد كامل (٢٨ أبريل ١٩١٩ — ٢٤ يونيو ١٩٧٣) نقلا عن الطبيعة، كما كان بالنسبة للمجلى السابق في مرحلة الريادة، وإنما كان مغامرة إبداعية تنبع من الشعور، وخلقاً متميزاً عن الواقع المرئي، ورؤية جديدة، يجسد من خلالها الفنان أعماله وأحاسيسه، ليس بالمعاني الأدبية الدارجة للمعشريات، وإنما بالخطوط والأشكال والألوان والملامس والمسطوح والأينية الفنية المبدعة.

وبهذا الفهم الذى يشكل منعطفاً تاريخياً، أتيح للمرحلة الفنية في مصر أن تتطور وتحرر من المفاهم القديمة، بالخروج بلا رجعة على القوالب الأكاديمية، والموضوعات الرومانسية، والنظرة الأحادية، وأن تلمس النهضة العربية في اتجاهها نحو الحديثة والحديث، وذلك بغلبة المكتسب على

الموروث، مؤكدة ذاتية الفنان وإرادته الحرة في البحث عن منابع جديدة للإلهام المعصرى، في البيئة والتراث، في الفنون البدائية والحديثة، في عالم الواقع وعالم الأحلام ..

وبداية فؤاد كامل مع جماعة « الفن والحرة »، في ١٩٣٩ كانت بداية سيره الفنية. فطلق الفنان للخيال، لكي يعيد تركيب العالم والأشياء، بوحى من العقل الباطن الذى كلف فرويد بتحليلاته عن ملكة السفلية، وإساره السفلية الكامنة داخل النفس البشرية.

إلا أن فؤاد كامل كان قد كون سنة ١٩٣٧، قبل جماعة « الفن والحرة »، وهو في المرحلة الثانوية، جماعة الشرقيين الجدد، بهدف إيجاد الشخصية المصرية في الفن.

ومع أن الجماعة حملت اسم الشرقى، فقد كانت أقرب للغرب وفنونه. ولم تستمر غير سنتين.

وبعد أقل من عشر سنين، من الحرب العالمية والصراع الحضارى الملق، كون فؤاد كامل سنة ١٩٤٧ جماعة فنية جديدة تحت اسم « جالغ الرمال »، تخلق فيها من تشخيصية السيرىة، ورموزها المعقدة، إلاء من قيمة العفوية والذاعى الحر في صياغة فنه الأوتوماتيكى — بحسب المصطلح الذى وضعه — صياغة تلقائية، تلقى فيها الإرادة بالمصدفة.

والصدفة، في مفهومها الفلسفى، احتمال ضمن احتمالات شتى، لا يمكن التنبؤ بنتائجها لأن العلة تتلقى فيها، ولا تخضع لى قانون أو تحديد.

والأثر النفسى الذى يتعمل في العمل الفننى يخلو تماماً من الملاحظات والأوصاف البصرية، ويعكس الانفعالات الحظية التى لا ينفصل فيها الجسد أو الفعل عن الفكر، ولا الجوارح عن الذهن، أو الأداة عن الأثر الفننى، وتتصل فيها الذات داخل أبعاد اللوحة بالعالم، ويمتزج وجود الفنان بقوة الكون الربى، وإفائه للانتهائية.

وعلى هذا النحو تصبح اللوحة بذورها فعلاً أو حدثاً له نسبه وكثافته، يعبر بقلبه التشكيكية عما يرسم في الذهن من معرفة، وما يفيض به الحس، وليس مجرد سطح ترسم عليه الأشكال، أو مادة بلا حركة.

ومع هذا فقد اشترك فؤاد كامل في « معرض السيرىة الدولى » الذى أقيم في باريس ١٩٤٧، في نفس السنة التى أسس فيها « جالغ الرمال » كما عرض في السنة التالية، في ١٩٤٨، في جامعة برديو الأمريكية، وفي بينالى الإسكندرية في سنوات ١٩٥٥، ١٩٥٧، ١٩٥٩، وفي معرض دمشق الدولى ١٩٦٠، وبينالى سوابولو ١٩٦١، وبينالى فينيسيا ١٩٦٤، وغيرها.

ولم يلبث فؤاد كامل أن اتجه بعد الأوتوماتيكى، كما اتجه ريسيس يونان للمع اسماء جماعة « الفن والحرة »، إلى التجريبية التعبيرية، محلاً بزاد من الخبرة الحية والمعرفة الكلية، والانفعالات التى تجد نفسها في الأغوار البعيدة، وفي البحث فيما وراء الواقع، مقها يجدها في التلقائية والارتجال، وفي التصورات الذاتية اللاموضوعية، بعيداً عن الأشكال



فؤاد كامل

وجمع هذه الكتابات والمخطوطات المنتشرة في كتاب أو أكثر، ونحن في الذكرى العشرين لرحيله، يضيف إلى المكتبة العربية نصوصاً رائعة القيمة، في سياقها التاريخي والاجتماعي والفكري. ■

نبيل فرج

والإقامات الحية المتصاعدة، كما تعتمد عناصر الشهب والصواعق، في وحدة عارمة مركبة، دائية الحركة، تستثير في النفس أعقق المشاعر، وأرفع الصموات.

والمواد كامل كتابات متعددة في النقد والتذوق تتضمن تأملاته في الفن، التي تمثل مرحلة هامة في التفكير المصري، صدرت عنها كل التجارب والحركات الفنية التالية.

العقلية الصريحة بهندستها، أو الأعمال النطقية، وبعميقها أيضاً عن كل عرض خارجي، وعن الوحدة المتكررة، والتزييق أو الزخارف التي تشتت الشكل البحث، وتحجب جوهره، ولا تدل ضمناً على الواقع في حركته ومعانيه الاجتماعية.

ولا يعنى هذا أن فؤاد كامل ينفي العقل كلية، أو يرفض الهندسة على إطلاقها، بل يعنى أن للوجدان والحس والخيال دوراً واضحاً في فنه، مكتفياً بالصفة الهندسية غير المنظمة الملزمة لكل شكل، وبكل ما يمكن أن يستفيد به من العلم الحديث، سواء في نظرياته أو تطبيقاته.

وتتشكل السحب والألحاح والمجرات والصقور والخصرات والسمام والبحار، في هذه المرحلة من فن فؤاد كامل، ينبع غنية لاستلهم الأشكال المخفية في الطبيعة، ذات النسب الانسانية، في أنق قوانينها، وأصفي صورها، وأكثرها نقاء.

في هذه الأشكال التي تقسم بالانطلاق والانفاسح والامتلاء، بالجمع والتركيز أو القلقت والتجزؤ يطرح فؤاد كامل علاقات وابتنية وتكوينات جديدة للمخطوط والبعث والالوان الاستطالنية الغامضة، كالأسود والأزرق، التي تجعل اللوحة كأنها قطعة من الليل، أقرب لمطلة الدائبة غير المرئية التي لا تعرف السكن أو القوافل أو القوازي، وتتعدد فيها كل الاتجاهات، بضريرت الفرشاة وحد السكن، العناصر

اسكندرية كفافي

وهدم ٢٥٣ جريدة ومجلة أغلبها باللغة اليونانية ، وبعضها بلغات مختلفة منها العربية .. وما يقرب من خمسة آلاف وخمسمائة كتاب وكتيب .. بل اخرجت مطابع الاسكندرية كتباً يونانيين تتعلق بقضايا مصرية ، ومصحفاً في اللغتين اليونانية والعربية طبع عام ١٨٩٨ وترجمة للقرآن الكريم في طبعات اخرجت الاسكندرية واحدة منها في عام ١٨٧٩ (١) فلا يذكر كفافي الا بالاسكندرية فهناك « روما فليني » و « اسكندرية كفافي » .

.. ولد الشاعر في شارع شريف بالحي النجاري ، حيث شيد اليونانيون المدارس والمعاهد على الطراز اللاتيني من ام تركية تدعى (خاريكليا) واب يوناني ، جميلة كانت الام ، وقل كفافي حبيب جها المرضي حتى سن السادسة عشرة من عمره ، فقد عوضها (آخر العنقود) عن فقدان ابنتها ، عاش خلالها الشاعر بين الكتب وتعلم الفرنسية والإنجليزية ، وذهب للمدرسة حيث اذ فيه ناطرها (قسطنطين بابازي) ، فقد كان صارماً يحب النظام والطاعة ولا يمل الإرشاد إلى كتب التاريخ والبطولات اليونانية ، ونمى في « كفافي » حب التاريخ ، هؤلاء المؤرخون الذين لا يمتنون أبداً مدينة الاسكندرية « فقد كانت الاسكندرية كبرى مدن الهلينية ومنافسة «روما» ومحوراً أساسياً من محور صراع القوى وقطباً في السياسة الإمبراطورية » (٢) .

.. ومع أصوات مدافع الإنجليز على شواطئ الاسكندرية ، وضرب حصون الفنار ورأس القين والمكس والسخيلة

ف المدينة - الشاعر .. كانت المدينة هاجسه المشتط ، مكانه المفق ، من الرحم الهلينستي ولدت المدينة وولد الشاعر ، طبيعية كانت الولادة ، جسد الشاعر طرقت المدينة ، ولداً معاً وسقطاً معاً ، بالوحشة لا بالسلطان مات الشاعر ، اما المدينة ؟ !

الشاعر هو الهلينستي - الاسكندري - اليوناني ، قسطنطين بيتروس كفافي (٢٩ ابريل ١٨٦٣ - ٢٩ ابريل ١٩٣٣) ، أما المدينة فهي الاسكندرية « وقد كانت الجالية اليونانية اكبر الجاليات الاجنبية بالاسكندرية ، وحسب تعداد عام ١٩٤٧ كانت نسبتهم في المدينة تبلغ حوالى نصف عدد الاجانب وكانوا يشعرون بانهم في بلادهم ، فهي مدينة الإسكندر ، وقد بدلت العائلات اليونانية تستقر في الاسكندرية في عهد محمد علي ، ومنذ حوالى ١٨٣٠ أصبح اليونانيون يكونون جالية لها نظمها التعليمي ونشاطها الخاص بالخدمات والمشاريع .. وزاد نشاطهم الثقافي والإعلامي حتى انه في الفترة ما بين عامي ١٨٦٢ - ١٩٧٢ اصدر يونانيو الاسكندرية

وقابلياتي « كانت الاسكندرية تتعرض لهجرة واسعة من الاجانب المقيمين لخامن انفسهم إذا نشبت الحرب .. حتى بلغ عدد الراحين يوم ١٨ يونيو ٣٢,٠٠٠ مهاجر ، وعندما ايقن القناصل بان الحرب لابد واقعة نصحوا رعاياهم بالرحيل من المدينة ، حتى بلغ عددهم قبل يوم الضرب نحو سئى ألفاً ، وهو ما يمثل ٩٩٪ من عددهم الاصل (٣) ومعهم هاجرت اسرة كفافي إلى إسطنبول ثم إلى إنجلترا ثم عادوا إلى الاسكندرية في ١٨٨٥ ، حيث عمل كفافي لمدة سبع سنوات فقط في وظيفة مترجم في تفتيش السرى ثم استقال من عمله وخذل إلى العزلة وزادت وحشته ووجدته بوفاة امه عام ١٨٩٩ ، وبوفاتها تخلت الالهة عن كفافي ، وانهار العالم من حوله ، وكما يقول الشاعر محمود درويش (في العالم المنهار حوك لا يحق لك الحوار مع الربيع ليتبعك) .

فقد تأثر كثيراً وبعمق بحب امه ، التي كان لها بالغ الأثر رؤيا كفافي للجنس الآخر « اويبي » آخر سكندري ببداية إنحرافاً قديراً آخر ، كما لاحظت الباحثة ميشلا بيرترتيجر - في الإحتفال الأول « كفافي » في الاسكندرية عام ١٩٩١ - « أن الشاعر ذكر في شعره ٢٦٠ شخصاً موزعين كالآتي ٤٤ امرأة مقابل ٢١٦ رجل والنساء عنده يلعبن دورهن التقليدي ، زوجات وامهات مقابل إنجاز الرجل ، كما أن جمال الرجل له الدور الأبرز في شعر كفافي والذي استبدل به العامل النسائي » . « ومن هذه الوجهة يعتبر كفافي واحداً من اكبر شعراء عصره سواء في اليونان او في أوروبا بأسرها إذ لم يسبق لكاتب سواه ان صور لنا بمثل هذه



كنافيس

حاضرة ، فالصوت اللفظي في اللغة الأصلية وهي جزء لا يتجزأ من معناه ، عندما يتنقل إلى صوت آخر ولغة أخرى وجرس آخر وذاقة أخرى يلفد الشعر أشياء ولا شك .

.. ونتذوق ونستمع قصيدة « قيصر » ، كنافيس .

هممت أن أتروك الكتاب لسوا إشارة قصيرة .

عابرة عن قيصر الملك الصغير

لم تسرع من قبل انتباهي

أه ما أنت قد بعثت إلى سحراء

الغاض تغريبي ، في التاريخ عك بضعة

سطور فحسب

ولهذا خلقتك في خاطري بحرية أكبر

خلقتك وسيماً رفيق العاطفة

واكتس وجهك من فني حسناً حلماً محبباً

إلى أن يقول « كنافيس » :

كما لو كنت في الإسكندرية المغلوبة على أمرها

شاحباً ، متعباً وفي حزنك متفرداً

لأزالت آملاً أن يشفق عليك

الأنبياء الذين بأسك يتهاوسون

(قيصر هو ابن يوليوس قيصر

وكتيوباثرز ، والذي قتله الإمبراطور أغسطس

الحيوية أو يمثل هذا الوضوح أو يمثل هذا التركيز المذهل لإنهياره الأخلاقي ^(١)

وما دعاني لتذكر هذه المداخلات المطولة هو سؤال محدثي المفاجيء ، هل يهكم أن نتحدث حول ، كنافيس ؟؟

نعم .. وبدون تردد كنت بالمكان والزمان التي حديدها الصديق النشط جداً ، الدكتور عادل أبو زهرة نائب رئيس جمعية اصدقاء الموسيقى والفنون بالإسكندرية ، لحضور محاضرة حول « شعر كنافيس » ، والتي ألقاها الباحثة / هالة حليم وهي حاصلة على الماجستير من الجامعة الأمريكية ، في الأدب الإنجليزي المقارن ، وكان موضوع رسالتها مثيراً حول (المدينة كمبدأ انثوي - ثنائيث الاسكندرية في بعض أعمال الأدباء لورانس داريل ، وناثول فراش وإدوار الضراط في روايته « يا بنات الاسكندرية ») .

وحقيقة الأمر أنها لم تكن محاضرة بالمعنى المفهوم للكلمة بل كانت محاضرة درامية - إذا صح التعبير - فقد كانت هناك قراءة رائعة للنص الإنجليزي للسيدة الرقيقة شهر زاد الطاروولى ، يعقبها قراءة شاعرية باللغة العربية أخرج المحاضرة ، ثم تعقيب من الباحثة وهكذا دراما شاعرية من إحدى عشرة قصيدة ، من أجمل أشعار « كنافيس » ، وفي اعتقادي أنه لو اخترلها هذه المحاضرة الدرامية ، المسرح الرومانى بالإسكندرية ، أو متحف كنافيس مثلاً ، لكان أمام عمل فني رائع ، خافضة بعد أن علمت أن هناك ترتيبات لن تنجح لقراءة يونانية للقصائد ، فقراءة الشعر نوع من الخلق والإبداع فقد تمثلنا في قراءتهم للأشعار روح الشاعر . ولكن يظل أزمة الشعر المترجم

حتى لا يكون هناك أكثر من قيصر على وجه الحياة) ، ونقول الباحثة هالة حليم أن « كنافيس » اختار لحظة تاريخية ، نهاية مرحلة معينة ، أو نهاية عصر بأكمله ، نهاية عصر البطالسة ، واختياره لشخص مبهم واعدة بعته وإحيائه للشخصية حيث يصبح الشاعر واعياً بوظيفة فنه وتجربته ، خاصة عندما يخلق قيصر في خياله حسب رؤيته له ، وغروب مدينة الاسكندرية المغلوبة على أمرها ، تحت الاحتلال الرومانى .

ونتذوق ونستمع قصيدة « المدينة » ، وهي من القصائد التي كتبت قبل عام ١٩١٦ ، وهي بداية شعره المثنى . يقول ، كنافيس ،

(لن تجد بلداناً ولا بحوراً أخرى ستلاحمك المدينة وستهدم في الشوارع ذاتها وستدركك الشيفوخة في هذه الأحياء بعينها وفي البيوت ذاتها سيدب الشيب إلى رأسك ستصل على الدوام إلى هذه المدينة لا نامل في بقاع أخرى ، ما من سفين من أجلك وما من سبيل ، وما دمت قد خربت حياتك هنا في هذا الركن الصغير فهي خراب أينما كنت في الوجود)

وتعلق الباحثة قائلة أن المدينة لا تفرض واقعاً على الشاعر حيث الواقع ميرير بل أن الشخص يضيف ما يشعره على المكان ، وفي قصيدته ، في المكان ذاته ، ١٩٢٩ يعترف بأن حياته في هذه المدينة ، مريرة ، فهو واقع فريد وشخصي جداً .

وفي قصيدته « إله يتخلل عن انطونيو » يستقى كنان حدث القصيدة من مؤرخ حيلة انطونيو « بولتارخوس » الذي يحكى ليلية

وتتذوق ونستمع إلى قصائد أخرى منها « كاهن معبد سيرابيس ، و قصيدة ، عن أمونيس الذى مات فى التاسعة والعشرين من عمره عام ١٦١٠ » و قصيدة « المرأة فى القاعة » ، وما كتبه كفافيس عن مصر من أشعار ، هما قصيدتان « شمس النسيم » وهى دون مستوى شعره المعروف ، و قصيدة أخرى عن حادثة دنشواى بعنوان ، يوسف حسين سليم يونيو ١٩٠٦ » وقد أحدثت جدلاً واسعاً بين النقاد الغربيين والمصريين ، وهى عن ذلك الشاب الوسيم ، الذى يشق فى أحداث دنشواى ، والذى يوجد فى شعره غالباً ، والذى يشبه كثيراً « قيصر » ، وقضية أشعار كفافيس عن مصر ، يجب أن تكون مجال بحث خاص ، حيث قيل فيها الكثير .

ثقوب فى المحاضرة .

من خلال إسعافنا المركز جداً لما أورده الباحثة هالة حليم صاحبة المحاضرة والذى جاء بمحتوياتها الكثير الجيد ، ولكن بها بعض الثقوب ، التى اعتقد أن من المفيد طرحها على بساط البحث ، خاصة وأن كفافيس من تلك المواهب الشعرية الخاضعة التى لم تفك أسرارها الإبداعية بعد .

أولاً : إن الباحثة لم تعتمد معياراً موضوعياً لاختيار القصائد ، فلم تكن هناك خطوط للترابط فيما بينها ، اللهم إلا إذا كان هناك ارتباط بين كل قصيدتين على حدة ، مما جعلها محاضرة حول ما تحبه الباحثة من أشعار كفافيس ، كما أنها لم تستخدم منهجاً علمياً نقدياً فى قراءتها لأشعاره فقد

أهمية من طريق الوصول إليه ، يقول فى هذه القصيدة (إذا ما ضمت الرجال إلى أيتلاك ، فلعنى أن يكون الطريق طويلاً حافلاً بالمغامرات مليئاً بالعارف) إلى أن يقول (اذهب إلى مدائن مصرية كثيرة فتتعلم وتتعلم من الجهلينة ، الأفضل أن يدوم السفر سنين عديدة ، وإن تصل الجزيرة عجزاً غنياً بم كسبه من الطريق) .

والتذكر بوضوح أن فى جزيرة اوديسيوس الصغيرة هذه كتب « هوميروس » أروع ٣٥ بيت شعر فى « الأوديسا » ، بل فى كل صفحات الأدب الأوروبى قديمه وحديثه ، لا تجد مقطوعة أكثر إثارة حيث يقول :

(عندئذ وصلنا جزيرة صغيرة تمتد إلى مواجهة الميناء فهى ليست بالملتصقة بساحل أرض الكيكلوبيس ولا هى بالبعيدة عنه ، جزيرة كثيفة الخضرة تعيش فوقها قطعان لا حصر لها من المعين المتوحش ، لأن قدم الإنسان لم تطأ بعد هذه الأرض فطرد هذه القطعان وهذه جزيرة ليست بالفقيرة فأرضها تنتج كل الثمار ولكن فى موافقتها المصددة ... وبها تقع المستنقعات بجوار شاطئ البحر الرمادى .. وهناك تتوفر الأعناب على مدار السنة .. وعند رأس الميناء ينبثق من أحد الكهوف نبع فيفيض بالمياه الصافية وحوله أشجار الغار اليابسة . إلى هناك إبحرنا وقادنا إليه ما .. الخ) (١) هذا وصف لجزيرة ، أيتلاك ، عند هوميروس ، كل هذه الرقة والعذوبة ، تاتر كفافيس بالأسطورة ، وتعرف الأسطورة بأنها (قصة خرافية ، عادة ما تكون من أصل شعبي ، فى شكل رمزي ، قوى الطبيعة ، أو بعضاً من جوانب عقائرية البشر ووجدهم) .

ما قبل المعركة الأخيرة بين « انتلونيو » و « اوكتافيوس » ، والتي انتهت بانتصار الأخير واستعمار مصر كجزء من الإمبراطورية الرومانية فى هذه الليلة سمع انتلونيو والسكندريون عموماً فرقة موسيقية تغرب المدينة فى اتجاه معسكر اوكتافيوس وقد راء بلوتارخوس فال هزيمة انتلونيو ، فقد حول كفاف ، الإله ، إلى « المدينة » التى تتخلل عن انتلونيو ويتضح فى القصيدة فلسفة كفاف فى الملمات التراجيدية ، وهى فلسفة سكندرية خاصة ، حيث يجب على انتلونيو أن يتصرف بشجاعة وعزة نفس ، ويحس انتلونيو أن يستمتع بالموسيقى ، يقول كفاف لانتلونيو فى الفقرة الأخيرة عن القصيدة :

(استمع فى النهاية إلى الأصدا المبتعدة واستمتع بها استمتع بالنفحات الرائعة من الفرقة الخفية التى تمضى إلى زوال ودعها ودع الإسكندرية . الإسكندرية التى تضيء منه إلى الأبد) .

« أيتلاك » وأى « أيتلاك »

وهكذا من قصيدة أخرى حتى نصل إلى « أيتلاك » وهى واحدة من أروع قصائد كفافيس ، فهى جزيرة اوديسيوس استطاع العودة إليها رغم مكائد « بوسيدون » إله البحر الذى يخشاه البحارة ويسعون إلى إلقاء غضبه ، حيث يسكن البحر ويطلق العواصف والأعاصير فتغرق السفن ويهلك من عليها .

وتقول الباحثة إن هذه القصيدة مبنية على أسطورة « فولكس » فى ملحمة « الأوديسا » للشاعر هوميروس . وفى هذه الجزيرة الوهم « أيتلاك » يؤكد كفافيس على رؤيته وفلسفته حيث يرى أن الهدف الـ

طرحت الباحثة الأشعار بشكل تقليدي لم يتجاوز كثيراً ما هو مفهوم بدائية .



ثانياً : تناولت الباحثة حياة « كفافيس » ، ولكن كان يفترض تناول السياق النفسي والإجتماعي لإبداع الشاعر ، خاصة وأن كفافيس معقد لدرجة كبيرة في هذا السياق ، مما يحفز الباحثين على الفوضى في خصوصية الإبداع عند كفافيس ، وما شاهده حيلته الخاصة من ثورات وإزمات ، وعلاقة الشاعر بالآخر ، وعلاقته بالمرأة ، وبالأقارب ، فهدم مناطق ساخنة وفي حالة تماس دائم مع الإبداع ، فالتكثف أكثر اضطراباً من الناحية النفسية ولكنهم يملكون طاقة كبيرة في التأثير الإجتماعي وهم فعالون ينالون الإحترام والتميز ، ولكنهم يحملون معاناة تجاه العالم الخارجى ومنهم المتصالح والمنطوى على نفسه فهيم إنفعاليون^(١) وذلك بالطبع دون السقوط في النزعة النفسية psycholism ، كما يحدث من بعض النقاد المعاصرين ، ولكنه يظل مؤثر له فعاليته وقدرته التحليلية خاصة في حالة كفافيس .

ثالثاً : تناولت الترجمات الشعرية لكفافيس كفافيس التي قدمتها الباحثة بين ما نعرف ونقرأ ، فقد ادخلت تعديلات على الترجمات السابقة ، في اعتقادى أنها لم تضاف جديداً على النص المترجم . مثلاً في قصيدة (يوسف حسن سليم ٢٧ يونيو ١٩٠٦) والذي شفق في أحداث ونشواى ، فالترجمة الأولى تقول في وصف حالة أم الشهيد :

اعولت ، صرخت مثل ذئب ، مثل دب .

وترجم الباحثة

أمة أعولت ، أو عولت كالذئبة ، فالتحجبت ككائن برى .

فالموسمية الترجمة تلفد السلاسة الشعرية ، وإن كنت في النهاية مع رأى الدكتور غانى شكرى في مقدمته لترجمة بشير السباعي لديوان « كفافيس » عندما يقول « من حلك إن قرأ كفافى كما يجب لقراءته لا تنتهى والترجمة أيضاً قراءة » .

وفي النهاية نسجل أنها كانت لحظات رائعة في رحاب الشاعر السكندري العظيم كفافى . وشالك عما إذا كان يهيك أن نتحدث حول كفافيس مرة أخرى ٢٩ ■

رفعت بهجت

المراجع :

- ١ - الدكتور عبد العظيم رمضان ، تاريخ الإنكليزية في مصر الحديث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

٢ - الدكتور جمال حمدان ، شغف مصر دراسة في عبقريه المكان ، المجلد الثاني ص ٦٢١ .

٣ - الدكتور عبد العظيم رمضان ، المرجع السابق .

٤ - حمدى إبراهيم ، قصائد قسطنطين كفافيس ، القاهرة اطل ١٩٩٢ .

٥ - الدكتور أحمد عثمان ، الشعر الإغريق ثراثاً إنسانياً وعلمياً ، سلسلة عالم المعرفة ص ٣٥ .

٦ - ألكسندر دوشكا ، الإبداع ألعام والخاص ، ترجمة لسان عبد الصمى إبرفخر ، سلسلة عالم المعرفة (١٤٤) .



المجانين

فالتشابه المجلزات، ترتفع الهذات، ثم يتسلل فصح الترائيل صاعدًا في ألم :

ومن أضيق مسام فينا نعلن تحذينا الهروب

تنتجر المصاييح زنيًا، يفوس المسرح في قلب الدماء، تدق الأقدام فوق الخشبة في هياج مروع، وترعد الأصوات في وحشية هائلة :

ومن أضيق مسام فينا نعلن تحذينا الهروب

الظلم طير اسود جناحه ألف غول خائف شعورنا فينا إن احنا بقى باصوتي عذّي من جدار الليل وانحت ف وشن الحق سكة للسفر أعلن تحذيك الهروب وأحلم بنمسك في الغروب بتخطي دائرة الانكسار

هكذا يكمل المشهد على خشبة الهنجر في يونيو الماضي، وهكذا تقدم لنا فرقة «تيلييه المسرح» عرضها الأخير «حفلة للمجانين»، عن نص خالد الصلوى الذى يحمل نفس العنوان، والذي سبق له الفوز بجائزة محمد تيمور للإبداع المسرحي عن عام ١٩٩٠ - ١٩٩١.

الأوراق تحمل إذن بذور النجاح : ستة عشر مجنوناً يلقيهم خالد الصلوى داخل عتبر صليح مع طبيب سكير وزياتيه، لم ياتهم طبيب حالم ينمسل عن عقله وميخته ويذهب لكي يصنع حلمه في علم الجنون، ثرى : هل يستطيع حقاً .. ولى مصر مروع تحفه الأقدار هناك ؟

يلتقط الأوراق مفرج الفريق الواحد محسن عيده، الذى يحذف مشهداً هنا وآخر هناك، لم تبدأ التجربة حياتها فوق الخشبة التي ظلت مشتعلة بالعرض فيما يزيد عن ساعة كاملة .

ويطرح العرض ثنائية فريدة، ثنائية الأزمنة — الانفجار، والفرح هنا يظهر جلياً لأن العمل لم يقف عند حدود الأزمنة وحسب، ولم يطرح فقط ظواهر الممانعة واللم في بكتلية ملجزة كحال أعمالنا المسرحية الرائعة، بل تخطاها نفاذاً إلى فجرة الثورة وحلم الخلاص، بغض النظر عن نتيجة هذه الثورة، مأراً بذلك على ثنائية أخرى هي السلطة — المحكوم، السجن — المسجون، الطبيب — المريض، وهو في مروره هذا على تلك الثنائية يكاف ظواهر الأزمنة في بساطة شديدة، حتى تصير قيداً خافتاً في اعتناق الجميع، ومن ثم تنقلت الثورة بعد ذلك خلاصاً رائعا ترتفع أمامه العيون والصور، بعد أن زينت كثيراً كثيراً تحت غير الظلم والفرح والتسلط.

المسرح مظلماً تماماً، تظهر في الجانب نقطة مضيئة : شمعاً يرتفع نورها داخل غفوس وحيد، تعقبها نقطة أخرى، وأخرى، ثم يصدر الثلاثة إشارة البدء، لتتعالى التلقت المضيئة داخل الصلابة وتبدأ أغنية الانتحار، الجميع يتنسون معاً،

هكذا يتخالف محسن عيده، بداية عن الآلات الموسيقية، يحذف جميع الآلات طيلة العمل، أما الموسيقى فينشدها المثلون، يرتلون على إيقاع أقدامهم فوق الخشبة، وبعد البداية الرائعة، تمضي ملحمة الجنون في مسافة بين الرمز والمباشرة، وتتوالى الكلمات حبل بالآزمة والممانعة، غير أنها ليست سافرة، تخرج من أفواه المجانين هاذية شاردة متقطعة تتناثر هنا وهناك في ترتب مروع، حتى تتركها أخيراً لحظة الانفجار :

— فين الطوب ؟ فين الطوب ؟

— خد .. خد .. خد .. أول مرة خد ..

كل العربيات السوداء في كل الشوارع

— خد .. خد ..

— كل الإقليات .. كل اللصوص

— خد .. خد ..

— كل الجرايد

— خد .. خد ..

— كل الضباط .. كل العسكري

— خد .. خد ..

— كل القياصرة .. كل الإباطرة

— خد .. خد .. خد ..

— ولأول مرة فطيش هات

— الانفجار !

ويبدع محسن عيده، في تصوير هذا الانقسام، فجميع يلتقط من الأرض حجارة ويقذف بكل قوة في كل اتجاه .. يأخذ كل منهم مكانه، ثم يطرح الجميع في متوالية لتسليمية فريدة تتألف مع صياحهم وحركات الزرع في الهواء، أى روعة في هذا المشهد، تلك التي أجبرت الصلابة على أن تنوى بالتصليح في كل ليلة أثناء التمثال ٩ الخشبة :

حفلة للبيانين



كذلك تميزت أشعار «محمود عودة» الدافئة ، والحنان محمد علي ، التي جاءت ثرية رغم تقليدها دون آلات كما أسلفنا ، والتي احتوت رغم ذلك على بعض المألفات الهللمونية خاصة في أغنية النهاية ، كالسلة بذلك عن طاقة وأعدة للملحن الشاب محمد علي ، الذي ننقل منه الكثير .

ومن بين الفريق الكبير الذي قاد ملحمة التمثيل فوق هذه القضية يتميز «وائل عوضه» في دور «حسن» ، بطاقته الحركية العالية ، كذلك تميزت «هايدي عبد الغنى» في دور «ملجدة» بالإصالة إلى «تامر حسن» و «حسن نور» و «إبراهيم محمد» و «محمد فايد» و «نادر نبية» مع «أشرف مهدي» و «مروى العربي» ■

جمال السبعواي

مما ساعد إلى حد كبير في تمييز الشخصيات المختلفة .

فقط لإعيب هذا العرض — في رؤيتنا — سوى بعض التفاصيل الصغيرة ، تبدأ بحذف بعض المشهد الأول اختصاراً للوقت ، وهي من الأهمية بمكان ، وتتلقى ببعض الأخطاء التقنية الأخرى ، أما بقية عناصر هذا العمل فيتميز من بينها الديكور الذي جاء موحياً إلى حد بعيد والذي وفق محمد سيد ، في تصميمه مع «تامر حسن» و «حسن نور» في تقليده بأبسط الخامات والراها ، إذ جاء فيما يشبه حصراً خشبياً يحيط بالمكن ، وإن لم تسمح هذه الصيغة بخلق مساحة أمام المخرج كي يتعامل مملوء مع الديكور ، ومن لم انتصب كخلفية للعمل دون علاقة مباشرة وإن جاء متلفاً معه إلى حد بعيد .

وتأتي الحركة متنوعة وفرية ، إذ يطرح «حسن عبده» بكل حساسية معادلاً حرجياً فريداً يتميز بالسلاسة والبراء معاً في مجموعة متتابعة من اللوحات التشكيلية التي ربما أفادت دراسته للذئب في إخراجها على هذه الصورة . ومع تنوع الحركة يأتي تنوع الشخصيات ، فمبدأ البداية يطرح خالد الصاوي مجموعة كبيرة من النماذج التي تضم الموظف والحرث والشاعر والجندى والنكاح ... إلخ ، ويدرك الممثلون ذلك ، فيتفاني كل منهم في التجسيد ، وإن أخفق بعضهم إلا أن لقاء الممثلات كان كلياً إلى حد كبير لمعالجة ذلك ، إذ يطرح العمل منذ البداية لقاء يجمع — على سبيل المثال — بين شخصية تصف المرأة دأشاً بلخياتة وتطالب بقتلها ، وبين شخصية أخرى لايشغلها سوى الجنس ، وهكذا ،

ياقوتة ورد من الثغر الباسم

ق هو أحد الحكماء السبعة الذين ظهروا في العهد السليبي من هذا القرن . قيل إنهم خمسة ، وقيل إنهم اثني عشر . ومهما اختلفوا في اسمائهم ، فإن محمد حافظ رجب من بينهم . وقد حاول هؤلاء الحكماء الجديد في فن اللص . وحافظ رجب هو صاحب الصيحة المشهورة : « جيل بلا اسلحة » . وقد تحدث عام ١٩٩٠ عن أسباب إطلاق هذه الصيحة بناء على رغبة عبد الله هاشم رئيس تحرير مجلة شذى للصيحة ، السكندرية فقال إنها كانت احتجاجا على وجود الملايين في الصف . وهذا يعني تشبيه كل الناس في لعبة الخضوع للحاكم الواحد . وركبت الأجيال الساقية الموجه ، ولهم نتج لغيرها فرصة التواجد ، واكتفت « بالابتسامة أمام الجسد » والظواهر برعايتهم وكتابة بعض المقدمات لمجموعاتهم القصصية^(١) .

وإزمع أن الدكتور شكرى عياد لم يكن محيطا بهذه الإبعاد ، عندما تحمس لرد على رجب في جريدة « الجمهورية » . وما كان يمكنه أن يحيط بها ، وما كان يمكنه رجب أن

يصرح بأكثر مما صرح به وقتها ، ومن ثم دخل عياد « المكلمة » الرسمية ، متسلحا بأسلحتها القديمة « البالية » .

ويتحدث رجب عن رحلته مع القصة فيقول إنه حاول في البداية — تقليد كتاب الواقعية الاشتراكية ، لكنه سرعان ما خطى « مكسيم جوركى والخميسى ويوسف إدريس » واتجه إلى « ملعيد الواقعية » ويعني بها « تجاوز الواقعية الحقيقية للحياة تطلعا إلى تصوير حائل خلفيا الإنسان ، ويسمى هذه المرحلة « بالرحلة الرحشية ، فحياة العذاب وطول المعاناة تجبر أحشاء الإنسان ، ووضع في القلوب الجديدة يجعل الحاجة ماسة إلى تصوير متجرد من الملح . وكان يسعى من وراء ذلك إلى تحقيق الانفصال عن الأبنية التقليدية المهرثة : « إن العالم المقلوب فيه روعة وإبداعا ، ولابد من الإحاطة به ، والولوج إلى أسرارها ومغامراته الحافلة » .

أما أدولته فهي التجربة ذاتها : « التجربة الدموية العائلة والمجنونة ، العالية والسافلة ، المخترية والمالوفة التي تتبثق من قاع الحياة وعاليها (...) إن عجيبة الإنسانية محيرة ومدهشة .. من هنا كان لابد من الدهشة التي تستولى على أفاق الرؤيا للكتاب والفنان .. إن الحياة التي عشناها مع الدكتاتور المجنون كانت حياة مذهلة في وحشييتها .. من هنا انبثقت النظرة الجديدة للأحياء . إن الرجل ليس هو المنظر المواجه للنفس . إن قاعه وإدراكه وأفكاره تحتاج إلى كل الفنون لتصويره » . وإذا أخذوا عليه الغربة عن الجماهير القرينة ، فهو يرى أن المعاناة غير العادية في خلق الإبداع الجديد ، تستلزم من القارئ التواجد الخلاق معه .

تستلزم معاناته القارئ المقلبة لجهد الفنان . لقد كانت كتاباتي في هذا الوقت كتابة استشهاده ، ومن هنا كانت معاركي الضاربة ..

وأصدر محمد حافظ رجب ثلاث مجموعات قصصية هي : « غرباء » ، « الكثرة ورأس الرجل » .. « براد الشاي المغلي » . ثم توقف عن الكتابة لعدة سنوات ، إلى أن أخرجه بعض أصدقائه من عزلة ، وهم الأصدقاء الذين أهداهم مجموعته الرابعة : « حصاصه وقهقهات الحمير الذكية »^(٢) ونحن نثبت هنا الإهداء اعترافا بفضلهم : « إلى النبلاء الذين نفخوا الروح في أشلائي المختارة فولدت من جديد : سليمان فياض ، عبد العظيم ناجي ، يوسف العبيد » . ونشرت له مجلة : « ندى القصة »^(٣) قصة جديدة بعنوان : « أشجار اللحم تطرح عظما » ، نبدأ بها قراءتنا لهذا العدد ، كما بدأت بها مجلة مودا .

ورغم العنوان المجنح ، فالقصة تتحدث عن « البؤساء » بذات الأسلوب الذى كان يتحدث به « مكسيم جوركى والخميسى » وليس « يوسف إدريس » . أما الشداخل والتقلل الحاد بين المواقف والشخصيات ، فقد أصبح من الوسائل الفنية العادية . كذلك فقد كان اندفاع التواصل يدهشنا ، خاصة بعد اطلاعا على المسرحيات والروايات العنيفة واللاعقلولة ، وبعد أن مكن لهذا الأسلوب في المسرحية توفيق الحكيم بمسرحيته « يا طالع الشجرة » ، ونجيب محفوظ بروايته : « ثرثرة فوق النيل » . أما الآن فإن تقوقع الإنسان على نفسه وعدم تواصله مع غيره ، قد تخطته الأجيال الجديدة لنبحث عن غيره . وربما شاهد حافظ رجب في بعض أعمال هذا العدد



يوسف إدريس

فكثرت الأعمال التي استضافت هذا الرمز . وغير ذلك كثير مثل استضافة شخص قصة « الحوى خلف الطبق » .. إلى جدار الريح كان يوما ما مبنى لبنت المال وقصيرا القاضى . ويشترك أحمد محمد حميدة مع محمد حافظ رجب في الاستعانة برمز « سعد زغلول » . يفتتح حميدة قصته بقوله : « ميدان سعد زغلول يموج بحشود البشر ، فوق الأرصفة والبوتيكات ومداخل البيوت ومتاجر الثياب .. ناس ، وجوهم جيرية .. المحجم ، يعتلون بصرى ، وآخرون مالوفوا للملاح ، كانوا بمستوى عيني .. » . وفي السباق : « احتسبت بالصدر صرخة .. أود لسو اطلقها وسط حشود البشر بميدان سعد .. » . لكننا — والحق يقال — تلقينا رمز « ميدان سعد زغلول » ، عند حميدة دون شعور بالتقليد . لأنه كان جزءا هاما من المكان الذى ارتاده شخص القصة . ويمثل « سره » البلد أود وسط « المدينة » ومن لم فهو مكان تجمع هام للفرباء والمواطنين في كل يوم . وكان هو — وشاعر النبى دانييل — العلمائتان البارزتان من حيث المكان رجعت أيامهما بطريقه عفوية لا إفعال فيها ، بعكس ما حدث مع قصة حافظ رجب . فقد دخل محمود درويش مكان الحلاق الأحدي فرأى « سعد زغلول في إطاره فوق كرسى الحلاقة » وهو تقليد مفشوح غير مبرر . ويصل الأمر إلى حد التسطح حينما يقول : « سعد زغلول يطل عليه من الشرفة قائل مغيش فليدة » . فهى عبارة شعبية مستهلكة لم يسن استخدامها في مكانها ، فكانها يسرد محفوظاته من المألوفات الشعبية بالمناصفة . ولا يسلم أحمد محمد حميدة من استعمال الرموز المستهلكة ، ممثلة هنا في « الكتاب ،

مصدقا لما ندعيه ، ورأى أن تحول بائع الفانزوزة مع محمود درويش الذى أكل اللحم ، وانطلاق كل منهما من علة الخاص دون أن يرتبط بهموم أخيه لده أصبح تقليدا غير مجد .

والقصة تتحدث عن النوق إلى أكل اللحم عند أكلة الجبنة والطماطم . ويعطول حديثه عن دورات المياه للتحلّص من الفضلات دون أن يخرج من هذا الحديث بشيء جديد . اللهم إلا ما يتردد على السنة العالمة من أن كل شيء ينتهى إلى الخائط .. أو إلى المجارى . كما أن مقابلاته في هذا العدد كانت مقابلات فجّة مثل « حتى هنا في بيت الراحة يعطلون مسيرة راحته » . إما قوله : « فلماذا يعد تناول اللحم بكثرة يشعر الإنسان بحدّين طاق إلى المرأة » .. إلى (أخوان الصفا) .. فهو في صدر العبارة — لا يضيف جديد إلى معارفنا . فنحن نعلم أن الشيع يدعو إلى منع أخرى وأهمها الجنس . ويسأل الله يقول : « من استطاع منكم الباءة فليتزوج . ومن لم يستطيع فعليه بالصوم » . فإنه له فيه وجاء . وإشارته — إلى عجز العبارة — إلى « إخوان الصفا » لم تحلق البسمة التى أزعج أنه كان يخفيها ، لأن المقابلة بين العهد والصوفية مقابلة غير لائقة .

إنها رغم كل محاولات المؤلف — قصة واقعية مباشرة ، تخطأها القاص السينى لا الشعبي . لافتقارها إلى ما سبق أن تحدث عنه رجب نفسه ، من تجلّو الواقعية إلى تصوير حائل لخلفيا الإنسان . بل نراه ينقل عن الواقع وكأنه يسجل تاريخا . فسعد مصطفى — في الواقع — كان أحد البرجوازيين الوطنيين الذين انشأوا معلا للمياه الغازية ، وغزا بمنتجاته الأسواق

الحلية . ولا يخرج من حوار بائع الفانزوزة غير المتواصل مع محمود درويش بغير هذه المعلومات : « لى كان من أسوان الملقى أبى بسعد مصطفى عندما نزل بالأسكندرية .. منطقة الرمل كانت مغلقة أمام المصريين .. كانت ملكا للأجانب .. جاء أبى برجاله . رفعوا صناديق غازوزة الخواجات .. القوا بها في البحر .. وضعوا بدلا منها صناديق (سعد مصطفى) صال له في كل مكان أحد المخازن .. جاءت شركات الغازوزة .. قدمت له المنطقة خالية .. أصبح الموزع الوحيد لصناديق البوابين والباعة الصغار .. الآن شعر أبى بالغربة .. لم يعد يجد الرجال الذين في مثل سنه .. هرب إلى أسوان .. ترك المخزن في .. لا شك أن المؤلف يعتقد أن عيبراته هذه تظهر غير ما تبيّن .. ربما .. أما نحن فلم يصلنا خطابه .

○ ○ ○

وقد اعتاد الكرام الكتّابون الاقتيات على رموز شبيب محفوظ في رواية : « السمسم والخريف » . جلس « عيسى البياض » على أريكته تحت تمثال سعد زغلول ، واختفى « الشاب » متجها نحو شارع صفية زغلول .

يواصلون رحلة التفرج البطيء ، وترويع النفس بالتكسع تحت أضواء النيون الباهر

كذلك فقد قدم صورة معبرة للجندى المهان أمام المعبد اليهودى : « تقدم جندى الحراسة ، اقترّب بزيه الأبيض .. ترك باب المعبد المغلق ودنا من دأثرهم .. تجلت ابتسامة الرضا الودود ، رقيقة المنبع ، فوق وجهه المشرب بجمرة الخجل . فوقف بصمت المنتظر لسؤاله ، كانوا في لهو عن تواجده المفاجئ .. نظر أحدهم إليه ، ثم تابع الحديث والتطلع إلى قبة المعبد القديم والنجمة السداسية .. لتحنّ الجندى لتحنّ لهم قدرته على التواجد (...) يد الجندى ترتفع ببطء ، ويد أحد الرجال تمتد ببعض النقود الفكة ، توضع في يد ذى الرى الكالح لينسحب ببطء . »

وقصة حميدة هي ذاتي قصة سكندرية اطلعت عليها فننقل رفض التطبيع مع اسرائيل . اما القصة الاولى فهي : « إنزل ، لرجب سعد السيد . »

○ ○ ○

ومن « التطبيع » عند حميدة ننقل إلى « الهجرة » عند محمد عبد الوارث في قصة : « الصوت والانسياب » . وقد صدرت مجموعته الاولى عن « مطبوعات نادى القصة بعنوان : « يحدث في الليل » . وتنسب القصة - إذا استعملنا تعبير العنوان - من عصر الهزيمة إلى عصر الهجرة - فالناس لا يقفون فوق اللحظة الحاضرة وإن ظل في عنقهم . »

وتبدأ القصة بالفعل الماضى الناقص « كانت .. » كانت الطرق الاسفلتية ناعمة

الراوى : « الأعماق لنا والسطوح .. السفح والقمه » . ونحن نميل إلى العنوان اللثنى لتغلغل « الوجوه الجيرية » داخله .. إذ اخذت تكتثر - وهما لا حقيقة - أمام عيني الراوى وتروح وتجيء وتدور حوله حتى ارتقت عيناه غصبا « كشمسة تلتفت فوق محجرى العينين المتجذبتين ليطبعوهما بالدهشة والغربة » . وكانوا يتكسعون بثقة زائدة وصلف بالغ ، ويسيروا بلا مرشد لأنهم يعرفون الدروب والمسلك . يذكر أنه شاهداهم أيضا في السنترال ومحطة السكة الحديد وبعض دور الصحف . وحاول الهرب منهم إلى أعماق المدينة ، لكنهم كانوا يتطفلون ويكبرون حتى شعر بالقضياع في مدينته : « أين إذن تكون مدينتي ؟ » .

والقصة - كما ترى - كپوسية تحيط بلحظة حياتية إحاطة محكمة . ومن أجل هذا لم يكن هناك ما يدعو للحديث عن تفاصيل وجزئيات أحاطت بها النظرة الشاملة ، مثل منحة النصف شهر ، وارتفاع أسعار شنت المدارس والمرايل والأحذية . فهذه التفاصيل ثمرات لا تثري المعنى الكلى الذى وصل إليه من عدة زوايا ، وخاصة عند حديثه عن مآلوف الملاح الذين يواصلون رحلة التفرج البطيء على القنارين : « إبدان تسوج ، مخلوعة القلوب ، تخطف أعينهم ألوان الأردية والأحذية وإعلانات نور العرض السينمائي . وكان بيوت المدينة الرجبة قد ضالقت بسكنها ، فلفظتهم كتلا مكبوتة ، متعبة الرؤوس ، إلى الشوارع ، لترتع هنا لبرقعوا الأعين الحسيرة فوق زجاج القنارين الرقيق ، حيث ترتاق أرقام المعروضات النظم ، يرتعد ، فتنساق العمون فوق دهايز النيون ، مكسورة الضاطر ، ومآلوف الملاح

الذى يجعله الراوى أثناء سيره مع صديقه من ميدان سعد زغلول إلى شارع النبى دانيال . وقد انزلق الكتاب في النهاية من تحت إبطه فركله ركلة دفعت به إلى منتصف الشارع ، حيث العربات والمارة . وفى السياق ، كان الراوى يتصفح الكتاب أثناء السير . وكان صديقه يحمل كتابا ، فقد يده وأغلق كتاب الراوى فلا فائدة : « وضعت الكتاب تحت أبطى .. تلافنا بين نعم ولا ... »

حكايات الزمن الفاتك عن الفن والأدب .. أمنيات التغير ... رسائل كتبت منذ العهد المجهز ، حتى بدايت العهد الداعر .. رجال ملأوا فكريا ، وجسديا ، وآخرون استنزفت دماءهم العقائد والقيم . و « إنزال » صاروا سلعا تباع وتشترى في أسواق الخضاسنة .. . ولا ندرى ماذا يقصد بعبارة : « تلافنا بين نعم ولا ؟ » .. هل يقصد كتاب غالى لشكرى الذى يحمل هذا العنوان ؟ .. لا اعتقد .. وإن كان هذا مقصده فقد خاب سعيه .

ويبدو أن أحمد محمد حميدة من المؤسسين لمجلة : « نادى القصة » . فقد أصدرت له « المطبوعات » خمسة أعمال ثلاث مجموعات قصصية هي : « الهجرة إلى الأرض » .. « الليل » والعنفوان .. « الليل » وروايتين هما : « حراس الليل » و « الفجر » . كما كتبت مجموعته : « شوارع نيام من العاشرة » أولى إصدارات سلسلة : « إشراقات أدبية » . وقد نشر قصته التى ننقلها بالدراسة مرتين : الأولى في « نادى القصة » بعنوان : « السفح والقمه » والثانية في « القصة » (١) بعنوان : « التلغلغل » . وقد حاول تفسير ثنائية العنوان الأول بعبارة مبهمه ، حينما قال

يشتمل باب « أقلام جديدة » على أربع قصص .. « مقاطعة » لسامح عبد القادر ، و لقاء من نوع خاص ، لرضيا عفيفي السيد ، و « اغتصاب » لعماد عارف أحمد (سوهاج) و « الأروحة » للسيد محمد الشافعي محمد . ولأصحاب هذه الأقلام - ن نظرنا - أقدام ثابتة على الطريق . وجميعها تميل إلى شكل : القصة القصيرة جدا ، فيما عدا قصة : « لقاء من نوع خاص » التي نتقلنا من قضايا الطبيعة والهجرة إلى العلاقة بدول البترول ، منفضة من الحرب العراقية الكويتية مدخلا لها . فالقصة الكويتية العنقدة من رحلتها في البلاد الأوروبية إلى مصر تصطبغ بشخص القصة في محطة القطار . فيدير بينهما حوار مثير لا تعيل خلاله الكويتية إلى الشخصية المصرية . ثم سرعان ما تصارحه بجها له ، وعندما يعبر شخص القصة عن دهشته تعدد « بسداد ديونه » . وقبل الوصول إلى محطة سيدني جابر .. وقبل أن يجيبها ، ينطلق صوت المذياع الداخل : « عادت أرض الكويت .. نهني المسافرين .. » . وينتقلها بجوار باب المحطة : لكنها تشير إليه قائلا : « لا وقت للحب . لا بد من العودة .. » . فيقبله شخص القصة ، ويجلس ليتابع أخبار الحرب في الصحيفة المسائية . إنها قصة محكمة البناء . لكنها مصلبة بداء الفرقة التي أرجو أن يتخلص منها في أعماله القادمة ، ويكتفي هذه المرة أنه يمتلك ناصية القصص .

وقصة : « الأروحة » يتحدث عن « الهجرة » أيضا ، لكنها هجرة داخلية من القرية إلى المدينة . والقصة كئيبة فالأروحة التي ركبها شخص القصة في



محمود رشيد

الأيام . وفي القطع الثالث يتسلم - في بلاد الغربة - حافلة ذات طباقيين تتحرك فوق الطرق المساء المتشعبة في عوامة . ومقابل هذه المرة لها بين حافلات بلاده في الماضي والحاضر . وإنما بين حافلات بلاده وبلاذ الغربة . فتنتابه حالات من الأسى « حتى صارت انسيابية الحافلة فوق الطرق متوازية مع حالة أسى مريعتلج في نفسه » . ويهود في القطع الأخير إلى الرسم بالكلمات . يعد أن عاد إليه من جديد شبح النهار الحزيناتي : « عوى زئير اسراب خفافيشية ، ألقت الأرض رولها وصراخها الصفرى » . وهنا تختلط لديه الأصوات : العواء والزئير والصراخ الصفرى . ويعبر عن فضلاتها بالروث . والرسائل التي تأتيه من الوطن تقض مضجعه . وفي النهاية يعود الصوت الدافء من جديد ليعلو في داخله . وما زالت الرحلة مستمرة . وقد تختلف مع عبد الوارث في رؤاه . وقد ترى في صوت زعيمه المولائق صوتاً أجوف أدى بنا إلى الهزيمة ، وللخروج من مهوى الهزيمة تحولنا إلى ما نحن عليه ، فهزمتا مرتين . لكننا لا نحسبه على معتقده . وإنما على فنه الذي عبر به عن معتقده . وإلفنه كان موفقا .

وشبه خالية . والناس يتراحمون ولا يتراحمون والحالات تنساب فوق الطرق المعبدة إلى بعيد ، لتصل ما بين آخر الضواحي وقلب المدينة . وكان هو يسير في الشارع الهاديء النسمات ، مستعرضا المحال الساكنة فوق الأرضة اللامعة ..

والكتاب يحدثنا بالصورة لا بالجملة . وتتألف قصته من أربعة مقاطع يصور في أولها ما حدث في حزيران الحزين . وكان صاحب الصوت الثالث « الذي تخرج كلماته مزينة حوافها برنين دالء » وتجلجل نبراته « فيطوى صدى الصوت ما بين ضفتي محيط ومحيط ، ما زال يهدر . أما الدول الغربية فقد صورها في صورة « خفافيش » وهو رمز موفق . لكنه عندما أراد أن يصور وصولها إلىنا ، استعاض رحلة الطيور الجميلة كالسلمان والأرز والهنداه والصفور التي تنثر الفرح في بلادنا لها الخراب ، فقال : « هاجرت من اصقاع الغرب إلى هذه البقعة الدافئة ، وهي استعارة لا توافق ملفضى الحال . وبعد الهزيمة والخراب أصيبت الطرق التي وصلها في بداية القصة - بداء الحفر ، وأصبح الناس يتراحمون ويتلاصقون ولا يتراحمون ، وصارت الحافلات العتيقة تقطع الطريق في مكابدة وجهه .

وتراوده فكرة الخروج التي لم تطأ على ذهنه من قبل . بعد أن رأى كل من حوله يغادر الوطن حتى نضبت الصمبة وختلت الجلسات من السمار . ويتخلى في هذا القطع . الثاني - عن الصورة ، وتغريه المكافحة بين الماضي والحاضر .. بين صوت زعيمه وهو يقول : « نحن لا نخشى .. من هم وراء .. » وبين الاحتياجات الضاغطة في هذه

الملاهي وفعلت فيه الأفاعيل وأصابته بالحوار هي المدنية التي داخ فيها بحثاً من عمل .. ولهذا فعندما تماسك بعد هبوط الأروحة اتجه إلى محطة القطر العائد إلى بلدته .

ويستخدم كاتب قصة : « متقاطعة » أسلوباً مبتكراً في صياغتها هو « رقعة الكلمات المتقاطعة » . ومع كل كلمة كان ينقل إلينا أحاسيسها بها . ومن خلال أحاسيسه يست كلمات يكون لحم قصته وينتشر عظمها . فنعرف أن شخصها خاض صرباً بطولية مقاوما الرمال والأفاقي ، ثم انتهى به المطاف إلى الخلال الأبدى : « مكتب ومقعد وموظف » عليه أن يحل الكلمات المتقاطعة ويحتسئ الشاي ويستمتع إلى نكات الزملاء ثم يغلدر المكان مسرعاً ، فهناك تنتظره عدة طوابير .

وتتبنى قصة : « اغتصاب » سوء فهم السلطة والبرها من خلال أجواء الحكايا الشعبية . غالبية تستعد لزيارة الأمير بوضع اللافلات على المنازل والصوانيت . ويلطخ العسس أن لافتة أحد الحوانيت ببيضاء . ويصر صاحب الحانوت على فهم لا يفهمون ، فيقولونه إلى السجن . ويعجب الأمير بهذه اللافطة ، ويطلب مكافأة صاحبها . ومع ذلك ، فقد اختفى صاحب الحانوت - كما يقول السكان - « وإن كان لا يزال على قيد الحياة » .

ويبدو أن محمد عبد الله عيسى يريد أن يخوض غمار كل أنواع الفن . ففي مجال أدب الحرب أخرج روايته : « الخروج » و « اللجو » . ثم عد إلى البيئة الشعبية في « السعاليين » وبخل عالم الحيوان بمجموعته : « من أوراق الخلية » (تحت

الطبع) ونراه بقصة : « العداد » ينحى منحى الخيال العلمي . وهي قصة خاصة بالهزئ الاجتماعي ، وأخلاقه يشجب بها تجربة تحديد النسل في مصر . هذه الدعوة الغربية التي يغذيها الغرب بمعقولته ، رغم أنه يشجع النسل على أرضه ، والهجرة إليه . وظاهر عبارات الكاتب تخفى غير ما تبطن . فلذاكتور عزيز يخترع جهازاً لقياس عدد مرات « الإفراز » عند الرجل . والعداد عبارة عن شريحة بلاستيكية رقيقة مساحتها ألف من السنتيمتر المربع وسعها لا يتجاوز المليمترين . وتعمل تلك الخلية الإلكترونية حرارية تحت تأثير التنبضات والتغيرات الحرارية للجسم المصاحبة للعملية الجنسية ، ويلتصق الجهاز في منطلق غير حساسة . وفي موضع لا يعرضه للصددمات . فإذا تجاوز المرء عدد مرات الجماع المحددة يدفع غرامة قليلة لزيادة طرية مع أرقام التجاوز . ويعطى جهاز الإنذار الملحق بالعداد رنيناً خلفاً لرائحة اخصاب البويضة ينبه صاحب العداد إلى احتمال الحمل « ويزداد هذا الرنين تصاعداً ليعينه الزوجية .. والجيران أيضاً .. » ، ويسجل العداد قراءة حمراء خطيرة . ويلقى المشروع بأن عدد المرات المسموح بها لتخصيب البويضة لا يتجاوز مرة الواحدة في العام . وبعد أقصى ثلاث مرات طوال رحلة العداد . وعند إعلان النتيجة حدثت أمور تهاك من الضحك ، منها أن العداد - بالضرورة - يفضح الخيالات الزوجية . وتهتم الصحف ووكالات الأنباء بإسار هذا الاختراع . ومن أختارها تسريح العاملين في تنظيم الأسرة . وهي قصة سلبية حقا توضح مدى تمكن كتابتها من عنصر التشويق ، وهو - في زمننا - أساس الفن .

ولعبد النبي كراوية مجموعة قصصية بعنوان : « مواطن عالمي » أصدرتها له « مطبوعات نادى القصة » . وأصنعت « طبق قول » تعود بنا إلى قصص الواقعية الاجتماعية فشخص القصة يعيش في حجرة ضيقة لم تقسم لأمه وأخوته عند زيارته ، فاتخذوا من البسيطة مكاناً لمعيشتهم . وعند استدعاده لتناول العشاء تدرج حبات الطماطم على الأرض . وأثناء التقاطها لها يسقط طبق الحول ، فتطير مع طيرائه ، لذة العشاء ، فينجه إلى نافذته الوحيدة ليشارك تليفزيون الجيران . وتشد يد رخصه لتطلى الجهاز ، وهو في قصة استسلامه لخيالاته ، الجنحة ، فيحرم من « لذة » أخرى . وتعتمد القصة على المقابلة بين الفكر والشراء .. الفكر الذي يعيشه شخصها ، والفرا الذي يعرضه التليفزيون . ويعتمد أسلوبه على المنطق والمقول . ومن ثم ، فعلينا أن نحاسب بالمنطق والمقول . فهل من المنطق والمقول أن يكون لشخص القصة « مائدة » يتناول عليها عشاءه ، ويكون الموضوع الذي يسرير عليه لمشاهدة التليفزيون « بيتاً من لوح خشب تحته عدة قوالب من الطوب الأحمر ؟ . ثم لماذا يصف النجفة الهائلة التي شاهدها في الفيلم بأنها « عصفورية الكريستال » ؟ .. هل نحن مكتب قصة أم إعلاناً للتليفزيون ؟ .. لقد لاحظنا أن الكاتب لا يحاول أن يجهد نفسه في الوصف أو التصوير مكتفياً بالتشبيهات المعروفة ، فيقول مثلاً : « لم جسده (النافط) حول بعضه مثل رماح » .. لماذا لا يصف الجسد وهو في هذا الوضع فنخرج بصورة شيقة بدلاً من الاكتفاء بتشبيه شخص القصة بأحد

منذ مدة وأنا لاحظته

عامل الخرسانة المسلحة ، بلبنته القطنية المزخطة عند الكوعين ، وسرواله الواسع الأسود المرقق ، وساقيه المدفونتين في جرابين طويلين من الكاوتش الداخلى ، التلف لإطارات السيارات ، ومضوئتين من اسفل بحبلين غليظين .

يقف يوميا أمام البقال .. يلتقط رغيفا طريا من على الشراصة الجريد ، ويتناوله للبقال مع قرش صاغ ويقول : « خيط عسل » .

يلبى البقال الرغيف ، ويحذر يخط سرسوبا رغيفا من العسل الأسود بطول المجرى . يهرم العامل الحنيف الأسمر شاربهم وورغيته .. يتهرك ببطء ناحية البناية التي يرتفع هيكلها الفرساني يوما بعد يوم ، وهو يقضم ويترنم :

ميتى الشوك .. اشوك يا غايب عن عيني
دى الغربة صعبة .. صعبة يا بوى .. وفراقت
على عيني ■

محمد محمود عبد الرازق

- (١) مجلة : نادى القصة ، العدد ٣٦ الصادر عام ١٩٩٠
- (٢) محمد حافظ رجب ، حمامة وقهايات الحمر الذكية ، كتاب الاربابين ، ١٩٩٢
- (٣) مجلة : نادى القصة ، العدد ٣٧ الصادر عام ١٩٩٢
- (٤) مجلة : القصة ، العدد ٧٠ (يناير - أكتوبر ١٩٩٢)
- (٥) رجب محمد السيد ، الاضرعة الرمادية ، كتاب المراهب ، ١٩٨٦ .
- (٦) مجلة : القصة ، العدد ٦٨ (أكتوبر - يناير ١٩٩٢)

« الزيارة » .. « عطر الليمون » .. « خيط العسل » ... « بصراحة » ، وثلى هذه القصص بتكته من فنه ، وإدراكه . رحمة القصة القصيرة جدا . فهي عين ساحرة ، يمتلكها سحر ، لتظهر المواقف أو اللطعة أو اللحظة في ومضة خاطفة ، نضى رغم برقيتها - كلفة الجوانب . وقد سميناهما - في مناسبات عدة - « القصة الطير » ، اهداء بآياتنا الذين كانوا يسمون الحكاية القصيرة : « الحكاية القصيرة : الحكاية الطير » - ولأنها - من جهة أخرى - تشبه « الشبرية » ، وهي - في لغة أهل بعض قرانا وبعض القرى النشائية - « الخنجر القصير الذى يصيب في مقتل في لحظة بارقة من صاحبه المتكهن منه .

وأعتمد حافظ صالح في قصة : « عطر الليمون » ، على طريقة شعبية سمعناها كثيرا مع اختلاف في التفاصيل وفي المواضيع الأتوتية وتشبيهاتها ، لكنه يتناولوه الفنى لها استحق ان تنسب إليه . وقد خلت قصصه الأربع من الآفات التى تصيب هذا الشكل الجديد عند بعض رفاقه .. هذه الآفات التى تحيلها إلى طريقة أو خبر أو حكاية قصيرة . وإذا كانوا يقولون ان أفضل دراسة للسيمفونية هي إعادة عزفها ، فلتسمعوا لنا بقراءة قصة : « خيط العسل » ، سويا : وأعتمد حافظ صالح في قصة : « عطر الليمون » ، على طريقة شعبية سمعناها كثيرا مع اختلاف في التفاصيل وفي المواضيع الأتوتية وتشبيهاتها ، لكنه يتناولوه الفنى لها استحق ان تنسب إليه . وقد خلت قصصه الأربع من الآفات التى تصيب هذا الشكل الجديد عند بعض رفاقه .. هذه الآفات التى تحيلها إلى طريقة أو خبر أو حكاية قصيرة . وإذا كانوا يقولون ان أفضل دراسة للسيمفونية هي إعادة عزفها ، فلتسمعوا لنا بقراءة قصة : « خيط العسل » ، سويا :

لاعبى السيرك ؟ .. وهل الجسد (الخائف) يستطيع ان يتلقى مثل رماح ؟ .. إنسه حجة إلى مرونه غير عادية . ويطلق على أم بطلة الفيلم : « أم البطلة (البرمائية) .. » كناية عن ، الأدبية ، بطبيعة الحال . وغلغته هي الفكاهة كقولها ان أمه وأخوتها حضروا من ، كفر القل ، . ولو كانت القصة مكتوبة بضمير المتكلم لسمعنا له بالتدخل ووصف أم البطلة بما يشاء ، أما وهى مكتوبة بضمير الغائب ، فعل كاتبتها ان يكون محليدا في عباراته قدر اللطعة ، وإلا سقط في التعبير عن احساساته ل احساسات شخص القصة . أما اسم « كفر القل » ، فيصلح لمسرحية هزلية ، ونحن هنا لسنا في موضع هزل .

وأهم ما في قصة : « الملك ، لفافسة رزقوى ، كتابتها بضمير المخاطب . وقد وقعت الكتابة أيضا لتوفيق في استعماله ، فالقصة كلها متولولة داخل يدور في رأس « رئيس » لحظة دخول مرؤوسه . فيوجه إليها خطابا لا تسمعه . ونعرف من خطابه كل ما لم يقله ، كما نلف على مدى تسمكه بالكبرى ، وانزاعه منه وهو في دهشة من امره . كما ان القصة بها احساسات نسائية وإن جاءت على لسان رجل . وهذا ما نلقد في كثير من الأعمال التى كتبها المرأة : « إن الفنى الوليد الذى يجمعنى التمسك به هو أصعب الروح الذى تضمنينه على شفتيك بحكمة وبثيرة ، وهذه « الفصاة » التى تتدلى فوق جبينك وعصاة شعرك .. » .

(ولد هاز محمد حافظ صالح (دمنهور) بالجائزة الأولى عام ١٩٩٠ في مسابقة « نادى القصة » بالقاهرة عن قصة بعنوان : « أزمة لغة » . وقد تحدثنا عنها في عدد من أعداد مجلة : « القصة » ويقدم لنا هذه المرة أربع قصص قصيرة جدا :

بنا الم

قاقام جاليري المعهد الثقافي الإيطالي بالقاهرة معرضاً للفنان التشكيلي الدكتور/مصطفى عبد المعطي في الفترة من ١٤ أبريل إلى ١٠ مايو .

وقد قام بالافتتاح المعرض كل من السيد / فاروق حسنى وزير الثقافة المصرى و مساعدة سفير إيطاليا بالقاهرة السيد / البرتو ليونتينى بارتولى .

إن الجوهر الأساسى للفن هو الطموح لإعادة بناء العالم من جديد ، وهو طموح يتحقق لأعلى المستوى الشكلى المجرد فحسب ، بل على مستوى المضمون كذلك ، ولتحدد قيمة الإبداع بمدى تماسك واتزان السياق العقلى الإبداعى للفنان ، فالفنان - عموماً - يتحرك بلا شك داخل عالم من الفوضى والاضطراب ، حتى يتأتى عمله الفنى ليعيد بناء هذا العالم من جديد داخل انساق من النظام والمعرفة والوعى .

وإذا ما كانت هاملت تكشف عن تلك القدرة اللذة على مواجهة قرض الضرورة القدرية ، وتسعة بيتهوفن تمثل سيقاها عقلياً نموذجياً يواجه فوضى عناصر الكون ، وجدل هيجل يساق جورنيكا بيكاسو أن كليهما يعتمد على نفس المألوف وإعادة بناء العالم من جديد ، فإن

مصطفى عبد المعطي يتحرك في خطوة أكثر اتساعاً عن هذه الحدود ليعيد بناء الوعى الإنسانى من جديد ، ويطببعته الهادئة الصارمة - والتي تخفى قلقه المبدع وجسارته الخلاقة - بكشف لنا في عالمه إمكانيات لا حده للرائها في اكتشاف واستنفاذ عناصر الوعى في اتصاله الحميم بالواقع الاجتماعى .

تقف إبداعات مصطفى عبد المعطي في مرحلة متقدمة على مساحة الفن التشكيلي في مصر ، فعلته الذى يطرحه يعد نسفاً من أنساق المعرفة والقامل الإيجابى المشترك في صياغة الحياة ، لقد تأسس عالمه على عناصر المعرفة الأولى ، المثلث ، الدائرة ، المربع ، المستطيل ، عند فيثاغورس ، وقلبيدس ، وجالينوس ، غير أنه يأنجازه هذا يسوق وسائل المعرفة التقليدية - بجدة أوفر ، وحدالة أشعل ، وإبداع أوسع - عند فيدياس وأرسطو وسوفوكليس ، أو النيو كلاسيكية عند شكسبير ومايكل أنجلو ودافنشى ، حتى عصرنا الحديث بيكاسو وأبسن وبيروانديللو وتشيكوف وميلر .

وهو يحفظ لعناصر المعرفة هذه سيقاها الهارموني ، ويصوغه بأناة بالغة وإحكام فنى رفيع ، فتتحول علاقة الفنان بلوحته إلى وجود حى ووعى دافق ، ويصبح جدل المعرفة عنده هو معرفة الجدل .

من خلال اجتماع عناصر المعرفة الأولى بهذا الاتزان المبدع ، نصل إلى ما يمكن أن نسميه النظام المعرفى الجديد ، الذى يهيء العقل لإدراك جدل الوعى في الواقع ، المشوب ببعض الظلال حينا ،

والمترابى على استحبابه في الخلفية حينا آخر ، أو الموضوع داخل مساحة لونية تنصف بالسيتميرية حينا ثالث

إن سيتميرية اللون ، التكوين (في بعض اللوحات) هما طريقه إلى تحقيق الهارموني ، كالميسترو الذى يبدع في خلق الهارموني ، آلامه هي اللون ، الخط ، المسجلة ، المعرفة ، الوعى . بهذا يتأتى التشكيل عنده كنسق من أنساق المعرفة ، نتعرف من خلاله على العلاقات الأساسية والقوانين الجوهرية التى تحكم عالم المعرفة والوعى معا ، هو عالم متخم بالصراع ، بل إن الصراع الدرامى الخلاق بين الأضواء هو الأساس في تكوين وفهم هذا العالم ، الصراع بين المثلث والمربع والدائرة ، بين الأخضر والأزرق والأصفر ، هذه البناءات الخصبية المتباينة لعناصر تكوينه الفكرى تؤكد أننا أمام فنان مبدع متامل ، تأمل إيجابياً يتأسس على العلاقات الخلاقة بين العناصر الهندسية التلميحية ، وهى تكشف بالضرورة عن ذلك الاقتدار المبدع في اكتشاف نظام معرفى جديد .

إنه فنان ، آلت له عوالم التشكيل ، بكل زخما وخصوصيتها فافاندا وأمتعا . ■

مجدى فرج

جـ الكتابة

قالكتابة فرح حميمي خالص ..
فلسفته في الدهشة والارتباب
والرهبة وما من رجل يملك القدرة على الفرح
إلا ويضع انامله على مفاتيح الأسئلة
الكبرى التي تشك أكثر مما تجيب ، وتبحث
عن الغامض أكثر مما تتركز إلى السهل
المتاح .

والفنان أكثرنا جميعاً رغبة في البحث عن
منابع الفرح لأنه في ذات الوقت أكثرنا إيماناً
بقيمة هذا الفرح . يمكن في مواضع عديدة
ومن أهمها المعرفة .

إن نعرف معناه أن نواجه ملامحنا - قبل
أن نواجه ملامح الآخر - في المرأة وجهاً
لوجه ، يأنها من لحظة قاسية أن يعرف
الواحد منا ملامحه الحقيقية ، ويتعوّدها ،
قد تبدأ - من هنا - أول عثرة . لا ضير
ولا ضرار فإن لحظة اكتشاف الخطأ
الحقيقي تلحق كثيراً الارتكان إلى الصحيح
الوهمي .

من هنا نبدأ - معاً - خطواتنا ليس لكي
نتجه إلى الشاطئ ولكن قصدينا لجة البحر
ذاتها .

يقول محمود درويش :
أحبك ، لا استطيع الرجوع إلى أول
البحر / لا استطيع الذهاب إلى آخر البحر .

إنه بالكاد وقع في التجربة ، وإلّا فإن انه
لا مفر ونحن ولتئم مشتركون معاً في
التجربة ، لا لكي نبحث عن حل لها ولكن
لكي نعيشها كاملة خطوة خطوة ، وخطاً
خطاً وشكاً كاملاً ورهبة ودهشة علناً نصل
إلى ملح الماء

نحن مشتركون معاً في التجربة ، وليكن
ما يكون .. : « يا بككك في منتصف
البحر يقول صلاح جاهين :
بحر الحياه ملين يغرقني الحياه /
صرخت خشن الموج في حلقى صلاه / قارب
نجاه .. صرخت قلوا فيش / غريس هو
الحب قارب نجاه .

ومن منطلق الحب ، نبدأ معاً هذه
الخطوات .

● هذه خطوة للشاعر شريف الشافعي
صاحب قصيدة [بينهما .. يصدا الوقت]
أنه في هذه القصيدة يحقق انجازاً لغوياً
يستفيد فيه من العلاقات الدالة للحساسية
اللغوية بشكل فائق ، ساعده على ذلك
النظام النغمي المتطور الذي كلف اللحظة
الشعرية مما ساهم في بلورة رؤيته التي



يبحث من خلالها عن نفسه [منهمك في
اكتشاف فصيلته] قبل أن يبحث عن
الحبيبة [بي قهوة من ، أحيك ،] بقول
شريف الشافعي :

● جازفا بخلايك سيك ، تخترن النهر في
لعبة أنت مفردا ، تقربين الشقوق فوق
ساعدي فتدركني رغبة في التزحلق فوق
القلوب ، سلسلة الظهر خالية من رقاب
العبيد ، الأصابع تنمو على ضفة اللؤلؤ ،
في أن أرافقك به زهرة ملح مرقشة بالبراء
الزوابع ، كيف تصين لحكم في دهشة
الأرض فابتدعا طفلة تتجمد .. وامرأة
للمواكب هن يردن الفتى قصيا ، والذباب
يهط على جثة الفخذ ، بي قهوة من
أحيك ، وامرأة - كاليداية - نغاحة نهديها
المزاحم قلقة ، أنت هل تدخين عنقليد
منهمك في اكتشاف فصيلته ، أنه أرضعته
اسمه لبنا يتخسر ، مالمونها هذه
الـ () ليكون اخضرار دمي لغة
للحقيقة دواء من ضجيج ولا تحنوك
زجاجة داعية ، قطعة منك منسوجة ببدي ،
نلتقي ويربك منهمك في اكتشاف فصيلته ...
/ ●

● أما خطوات الشاعرين درويش
الأسبوطي وعيس محمود عامر فهما
تندرجان في سياق المألوف والعماد من
الشعر ، ذلك النوع السهل من الكتابة الذي
يحتاج للمطروح سلفاً ولا يملك القدرة على
التفكير الجراة والخروج الفني .

تستند قصيدة درويش الأسبوطي
[مصارحة] إلى ركاب جد كثير من المجرّدات
المسطحة التي لا تملك لنفسها نفعاً



تؤكد لديكم الأسس والادوات الأولية ؟
لا بأس لكن المهم أننا ننتظر منكم إبداعات
أكثر نضجا في رسائلكم التي بالتأكيد لن
تخفوا علينا بها كي نتابعكم وانت
تصعدون درجات السلم العالي ، درجة
درجة ، ونظن - والحال كذلك - انكم لن
تضعوا نظركم في أوليات اهتمامكم .

● وتجيء الخطوة الأخيرة أكثر اشراقا
ووعدا ، وأكثر التحاما باليات النص
الشعري قصيدة ، يوم جمعة لشاعر يسعد
القاهرة ، كثيرا ان تقدمه للساحة الشعرية
حيث انه ينشر للمرة الأولى . إنه الشاعر
أحمد مرعي عبد الرحمن . شاعر شاب صغير
السن لكنه كبير التجربة . يملك بين
جوانحه قلما كبيرا من الخراب ، ولعل ت .
س . إليوت قد قصّر علينا المسافة كثيرا حين
كتب « الخراب الجميل » .

إلى هذا الحد يمكن ان يحيل أحمد مرعي
خراجه الوجداني والاجتماعي إلى قصيدة
ذات جمال شائه ، ورعونة تفيض خلا ،
يقبض عليه الشاعر جيدا ، ويمضي به في
الشوارع وهو يحمله كالجرس ، منتظرا ذلك
الهواء الذي مَرَّ قدامه ، ولم يُعد بشيء - أي
شئ - غير الوهم الجميل الذي يذهب به إلى
البحر يقول أحمد مرعي :

● / فيها الشيطان النحيل
كفى

لم أكن وحدى كائن الموت قلبا ينبض
تحت جسدي
والشوارع تبتسم لي
من صور شظية
الدخان يصعد من الفم دون حريق
وكلفت نمة شجرة أحبا في خيال

ولا لقصيدتها جمالا ، إلى ان ينهى قصيدته
هكذا :

[لم يكن في عيونك كحل الصبيا /
ولا سحرهن / لم يكن في عيونك غير
الوطن] . ليست الدهشة هنا هي الغائبة ،
وليست الرهبة ولا حتى التساؤل . فقط
الفاعل هو درويش الأسبوعي نفسه الذي
طفى عليه حب وطنه فاحتاز إليه واطلق
الشعرات .

وإذا كان درويش الأسبوعي هي الذي
كان فاعلا في هذه القصيدة فإن عيسى
محمود عامر ترك الفعل في قصيدته [جنينة
الصمت والفعل] ليولم به العروض وحده ،
وليس ثم خلل وجداني أو حتى عاطفي
يجترح بنيان فضائل الشعري ويؤرق
صاحبه كي يشير إليه ، أو يبتعد عنه . فقط
الاستسهال الموسيقي المناسب غير المنحاز ،
ولا المضلل .

● أما الشاعر حزين عمر فإنه في قصيدته
[مراسيم حبي] يحدّر حبيبته من الاقارب
منه ، ويعدد - في نفس الوقت - مراسيم
حبه وقواعد ونوايسه ولكنه لا يقدم
شعرا ، إنه اعتماد - ليس طبيعيا -
للمراسمين الشعراء . لم يعمق تجربته ،
ولم يجهد نفسه في البحث عن صيغة أكثر
رعونة في العلاقة بين العاشقين . فقط لغة
بسيطة غير مؤنفة وارتياح غير مبرر إلى
تفرد عالمه الخاص يقول في ختام قصيدته :

[وعمرى شعر فلا تقرهيه / ولو عشت
دعرا لأن تهيمه] حتى في أقصى حالات
الحب ما علينا يا صديقي

للشاعر/ المعشوق ان مخاطب حبيبنا -
شعرا هكذا .

● أرسلت القصيدة / السيدة زينب على
عوض للمجلة سبع قصائد كاملة ، وأرسلت
القصيدة نجلاء إبراهيم مصرم أربع
قصائد ، والقصيدتان تشتركان معا - كما
نرى - في فكرة الإنتاج وهو شيء طيب ،
لكنهما تشتركان معا - أيضا في الخطأ
البدائيات التي إن كانت تتم عن شيء فهي تتم
عن رغبة حقيقية ملحة في البحث للأقدام عن
مواطيء جد صحيحة ونحن - أيتها
الصديقين - فرحون جدا بهذه المحاولات ،
وأملنا الحقيقة ان نشأ - مع الوقت -
جيلا جديدا يبتدئ خطواته الأولى مع
« القاهرة » ، ولعلها فرصة طيبة أيضا ان
تشارك معكما صديقا جديدا اختر القاهرة
ليرسل إليها أولى رسائله مضمنا إياها أولى
محاولاته إنه الصديق محمود عبد العزيز
عبد المجيد من كلر شكر هو الآخر يشترك
معكما فيما تشتركان معه إلا وهو البحث
عن هوية صليقة للكتابة ، ويبحث معكما
عن مفتاحي لذلك السر الفرائسي العجيب
« هوس الشعر » . هل نقول لكم نلجكم
بالقراءة والاحتكام إلى المصادر الأولية التي

تستيقظ في ظلي كلما ذهبت إلى البحر
فلنتتها فلما
حيث ولدت وحيدا
لانتظر
انتظر الهواء الذي مر وكان يوم
جمعة /

● / هكذا ينتهي الوقت الاستثنائي
المخطوف ، الوقت الحميمي الأليف ،
ولا تنتهي رسالتكم ، ولا ينتهي شوقنا للفتح
مطاريف نتلجكم ، لفصحنا المجلة بكم
ولكم وبكم ، والحوار واحد من اسمي
غابتنا التي نسعى إليها ونؤمن بها وسيلة
للولول إلى الغايات .

● كتب وريدت إلى المجلة ●

● عل بعد خطوة ، شعر عل منصور
٧٢ صفحة من القطع الصغير منشورات
الكتابة الأخرى ، يضم سبع قصائد .

[عل بعد خطوة / لا تترك الحصى /
غنائيات / يفرح آخر للروح / ما الذي
سوف يحدث / فقط اعط الماضي / بقايا
اليوم]

● وطن بلون الشفق ، شعر مروان
محمد يزيق ٨٤ صفحة من القطع الصغير
صدر عن دار الثقافة الجديدة بالإشتراك مع
الدائرة الثقافية بمنظمة التحرير
الوطنية يضم سبعاً وثلاثين قصيدة من
المصنف القصص .

● دمر الولادة ، شعر عطا الله جبر
د شعر من الأرض المحتلة ، ١٣٢ صفحة من

القطع المتوسط يضم سبعاً وثلاثين قصيدة
صدر عن رابطة الكتاب والأبواب
الوطنيتين ، هو الديوان الرابع للشاعر .

● من فوق الخنادق ، شعر مصطفى
الجمال من الأرض المحتلة ١٤٤ صفحة من
القطع الكبير يضم اثنتين وستين قصيدة
صدر عن رابطة الأبناء بالوطن .

● أكليل من الزهور ، قصص محمد
عبد السلام العمري ١٢٨ صفحة من القطع
المتوسط يضم سبع قصص قصيرة ، وهي
المجموعة الثالثة للمؤلف .

● د حال من الورد ، شعر عبد الحكم
الغلاوي ١٢٨ صفحة من القطع المتوسط
يضم اثنتين وعشرين قصيدة صدر عن
سلسلة إشراف أدبية بهيئة الكتاب
صاحبها دراسة مطولة للدكتور محمد
أبو أحمد ، وهو باكورة نتاج الشاعر

● د بركات الدم ، قصص حجاج حسن
أبول ٨٨ صفحة من القطع المتوسط صدرت
عن سلسلة أصوات أدبية التي تصدرها
هيئة قصور الثقافة وهو العدد رقم ٢٢ من
السلسلة . ضمت المجموعة ثلاث عشرة
قصة قصيرة .

● د في مقام الحشق ، شعر نادر ناشد ٧٨
صفحة من القطع الصغير صدر عن مركز
الحضارة العربية للإعلام والنشر يضم
سبعين قصيدة قصيرة جداً .

● د المنديل ، رواية أحمد عمر شاهين
٢٣٢ صفحة من القطع المتوسط صدرت عن
دار الثقافة الجديدة بالإشتراك مع الدائرة
الثقافية بمنظمة التحرير الفلسطينية وهو
العمل الرابع عشر للمؤلف .

● د صيد في بحر الكلام ، شعر عيسى
محمد مكيوي ١٢٠ صفحة من القطع
المتوسط صدر عن سلسلة إشراف أدبية
بهيئة الكتاب ضم خمساً وثلاثين قصيدة إلى
جانب دراسة قدمها الدكتور محمد زكريا
عناني .

● د تكيه سنوات الطفولة ، رواية وول
سونيكيا ترجمة سمير عبد ربه ٢١٦ صفحة
من القطع المتوسط صدرت عن مكتبة مدبولي
وهي الرواية التي نال بها صاحبها جائزة
نوبل .

● د مدائن البدء ، قصص ناصر
الحلواني ٨٧ صفحة من القطع المتوسط
صدرت عن دار الغد تضم اثنتين وثلاثين
قصة ■

السماح عبد الله



جانب إقليمي

نادين جوردنيمر في مصر

عدة مجموعات قصصية لاقت رواجاً كبيراً أهمها عناق جندي، رياضة الطبيعة، وآخرها القفز.

ورداً على مجهوداتها وإبداعاتها المتواصلة كرمتها جهات مختلفة فحصلت على عدة جوائز عرفاناً بما تصنعه فقدمت لها دول الكومنولث جائزة سميت وهي جائزة تمنح لمن يوافق ثقافة هذه الدول، حصلت أيضاً عام ١٩٦٩ على جائزة برنجل وأخيراً حصلت على الجائزة الكبرى التي انتظرناها منذ عام ١٩٧٩ حتى حصلت عليها عام ١٩٩١: فترجمت أعمالها لأكثر من عشرين لغة.

أقلية داخل الأقلية

هكذا وصفت نفسها، فعلى الرغم من الثراء والترف اللذين تمتعت بهما، فذلك لم يمنحها من الدفاع والتمييز للأغلبية السوداء، لكنها تنتمي لأقلية تمارس الشر في أبشع صوره كما لم ترحب بها الأغلبية السوداء كونها كاتبة بيضاء.



نادين جوردنيمر

كل هذه العوامل مجتمعة، مع ظروف نشأتها تضاعفت في تشكيل عقليتها من البداية ولا رؤيتها من ضرورة أن يكتب الكتب الحقيقية كما يراها لكما يتوقع منه هذه الجملة تعكس عشقها للحرية بمعناها الواسع فهي تقول في هذا الهواء وحده - هواء الحرية - يصبح الالتزام والحرية المبدعة شيئاً واحداً. هذه الجملة تطلقها نادين دائماً وتكرر عليها.

[الحرية مع الكتاب المصريين]

ونادين التي زارت مصر ضمن مؤتمر القصة الإفريقي الأخير والتقت مع رجال السياسة كان لزاماً عليها أن تتلقى برجال الفكر والأدب، وذلك عندما استضافتها الهيئة المصرية العامة للكتاب، فكان محور حديثها حول الحرية وأهميتها للكتاب، وقد أدار اللقاء الدكتور سمير سرهان رئيس الهيئة المصرية العامة للكتاب. وإن كنت أود لو لم يكن اللقاء قاصراً على الأدباء والمفكرين واتبحت الفرصة للمثقف العادي ليتعرف على تلك البيضاء التي خاضت وتحوش المعارك في سبيل مبادئها التي لم تتخل عنها. كما تمكنت لو انتهز الدبائنا ممن اتبحت لهم حضور الندوة ومتابعاتها إلقاء مزيد من الضوء على انتاج نادين ككاتبة تحليلية من الدرجة الأولى بدلاً من الخوض في أسئلة توحى وكان هناك حاجز كبير بين الأدب الإفريقي وبيننا ونتشوق للسؤال عما يحدث هناك.

كانت أبرز الأسئلة التي أثيرت في اللقاء سؤال من الأستاذ محمد سلموى سألها عن آخر أعمالها

فالمرة الثالثة بيضاء إفريقيا تزرع مصر في سن الثالثة عشرة عرفت نادين جوردنيمر Nadine Gordimer ككاتبة لها شخصيتها المستقلة وبالتحديد عام ١٩٣٧ وتتابعت خطواتها بثبات في طريقها للتفوق، وعلى مدار نصف قرن، ألهمت لنا العديد من الأعمال الإبداعية الطريفة من أهمها عالم من الغريباء ١٩٥٨، ضيف شرق ١٩٧١، ابنة بيرجر ١٩٨٠، شعب يوليو، وهي الرواية الوحيدة لديها التي تعتمد على الخيال فهي تتميز بكتابتها الواقعية وحصلت روايتها على جائزة بووكر ١٩٧٤ بالإضافة إلى مجموعة من المقالات في أدب الرحلات، والسيرة الذاتية، والسياسة، وتصورتها للعملية الإبداعية كما كان لها

القصة اللونية قصة جاثرة . وفي يوم رايت الفوليس يهاجم بيتاً من بيوت السود : لانه يصنع الكحول وكان السود مضروبين من ذلك واخذ الجندي يضرب المرأة التي كانت بالمثل بصورة لا إنسانية . رافقت تلك الصورة وكانت اول قصصى تحمل ذلك المؤلف . واخيراً وفي نهاية اللقاء اعربت عن سعادتها بقرار المؤتمر الإفريقي بإنشاء لجنة لحل المنازعات الإفريقية دون اللجوء إلى منظمات او قوى خارجية .

كما قدمت الشكر للحفلة البالغة التي قوبلت بها وقد زاد من سعادتها رؤيتها لبعض أعمالها مترجمة . وكانت الهيئة العلمية للكتاب قد ترجمت لها مؤخرأ قصة بعنوان مستمرة النمل الأبيض . ■

نجوى يونس



وعندما سألها الكاتبة فتحة العمل عن التنظيمات النسائية الموجودة بجنوب إفريقيا اجابت إننا الآن نمر بتغيرات جذرية : لذا فلم تقضح الرؤية بعد بالنسبة لقضايا عدة لكن في الماضي لم تكن المرأة السوداء تتمتع بآية حقوق على الإطلاق على عكس البيضاء ولم يكن يجمعهما شيء مشترك سوى الرجل الأسود بالإضافة إلى اننا كنا نعالج ونعاني من قضايا كثيرة فكانت التنظيمات النسائية تعتبر حركة هامشية .

واجابت رداً على سؤال اثرته الكاتبة إقبال بركة عما إذا كانت ترى أن هناك تنافساً بين كونها سيدة بيضاء تؤمن بالثقل معينة وإن كونها كاتبة تؤمن بحقوق السود وتدافع عنهم قلت : لاتعارض فالإنسان ليس مسؤولاً عن لونه ولكن مسؤول عن افكاره وإننا نشأت وأنا أرى السود خدماً لنا ليس لهم آية حقوق ولكن عندما نتحدث في فرصة القراءة ازدهات معارفي وعلات القراءة على توسيع مداركي ورايت أن هذه

قالت : إنها لاتحب أن تتحدث عن أعمالها وهي في المهد حتى زوجها لايعرف شيئاً عن مشروعاتها لكنها استطردت قللة على آية حال أنا اكتب رواية بدأتها منذ ثلاث سنوات تتحدث عن الأوضاع الراهنة في جنوب افريقيا .

وعن سؤال للدكتور رمسيس عوض هل العامل السياسي إذا تدخل في العمل الأدبي يؤدي إلى ضعفه .

اجابت بالنفي قللة للكاتب حريته فيما يبدع شرط ألا تتحول كتاباته إلى نوع من الدعاية فمثلاً إذا طبقنا ذلك على بوصفى كاتبة من جنوب افريقيا فسوف يتحكم جانبان

- ١ - جانب الإبداع والصدق مع النفس
- ٢ - الالتزام بقضايا المطحونين من الشعب .

وعلى الكاتب ان يتعامل مع قضايا مجتمعه وإن يتحرى الصدق في الجانبين [الإبداعي والسياسي]

واجابت على سؤال طرحه الكاتب عبد الفتاح رزق عما إذا كانت ترى اختلافاً في كتابة الرجل عن كتابة المرأة .

إن تقسيم الأدب حسب النوع تقسيم جائر لاجدوى منه فقد اثبتت التجارب العملية أن هناك من الكاتب من استطاع أن يصور وينجاح مشاعر المرأة بأنيق تفاصيلها : والشراء نفسه بالنسبة للكاتبة فليس هناك تفرقة جنسية في العقل والخيال .

ترجمة علمية للموضوع محل الدراسة . في إطار تاريخي محدد ، دون الدخول في أي نوع من التحليلات أو التفسيرات النقدية الخاصة

والجديد في هذا المعجم أنه يحمل في طياته معلومات عن كل من كان أو ما كان له علاقة مباشرة بالأدب الإيطالي في القرن العشرين فنان أو ناشر به . لذلك فأننا نجد فيه كتابا وقصصا صين وشعراء ونقاد ومؤرخين ولغويين وصحفيين ومترجمين فضلا عن رسامي القصص المصورة مثل Crepax كريباكس ومخرجي السينما مثل Federico Fellini فيديريكو فيليني المخرج الشهير .

كما نجد أيضا معلومات كافية عن المجالات والدوريات ودور النشر التي كان لها اتصال مباشر بالحركة الأدبية في القرن العشرين فضلا عن أن المعجم لم يغفل ذكر التواجد الأدبي الأجنبي في إيطاليا أو بالأصح الإبداء الذين عاشوا فترات من حياتهم في إيطاليا تأثروا بشكل أو بآخر بالحياة الأدبية فيها ■

أحمد المغربي



كان أسور روزا قد بدأ نشاطه النقدي في الخمسينيات والستينيات من خلال العديد من المجلات والدوريات مثل « العالم الجديد Mondo Nuovo » والطبقة العاملة « Classe operaia » كما كان رئيس تحرير والمشرى العام على الموسوعة الضخمة للأدب الإيطالي والتي صدرت في أحد عشر جزءا في الفترة من ١٩٨٢ وحتى ١٩٩١ . أما أهم أعمال أسور روزا والتي تجل فيها اتجاهاته الماركسية فهي تلك الدراسات المتعمقة التي قام بها حول العلاقة بين الأيديولوجيات والأشكال الأدبية المختلفة والتي كان أشهرها كتابه « كُتُب وشعوب — الشعبية في الأدب الإيطالي المعاصر » الذي صدر سنة ١٩٦٥ وأعيد نشره في طبعة مزيّدة ومنقحة سنة ١٩٨٨

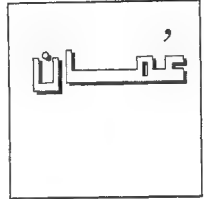
أما « معجم الأدب الإيطالي في القرن العشرين » فهو يحمل ٢٥٠٠ كلمة تقريبا جاءت كلها في إطار يتسم بالقدرة والبساطة العلمية والوضوح حتى على مستوى الطباعة والجمع مما يعطي للقارئ انطباعا نفسيا مريحا فيجد ضالته دون عناء .

وقد سعى أسور روزا في تقديمه لمادة المعجم أن يكون محايدا ومبائرا في معالجته للمعلومات المختلفة بشكل يهدف إلى إعطاء

إيطاليا

معجم الأدب الإيطالي

فما زال « معجم الأدب الإيطالي في القرن العشرين » الذي صدر منذ أشهر قليلة يحتل مركز الصدارة في المناقشات الأدبية الإيطالية . ويرجع هذا الأمر لسببين : الأول هو اقتراب صدور « موسوعة الأعمال الأدبية » والتي سوف تنشرها نفس دار النشر التي أصدرت المعجم ، وهي دار اينلودي Einaudi أعرق وأهم دار نشر إيطالية في مجال الأدب ، والسبب الثاني هو أن المشرف على « معجم الأدب الإيطالي في القرن العشرين » — وهو أيضا المشرف على الموسوعة — هو البيروني أسور روزا Albento Asor Rosa استاذ الأدب الإيطالي بجامعة روما وواحد من أهم نقاد ودارسي الأدب في إيطاليا حاليا إن لم يكن أهمهم على الإطلاق .



اللفة وكيفية البناء عند ناصر العلوى

فلا شك أن قصيدة النثر العربية تعاني من مازق متعددة بعضها عام وبعضها خاص بإقليم دون آخر. ومن المازق العامة كيفية البناء واستخدام تفاصيل الحياة اليومية عن طريق السرد القصصى، وليس في هذا مشكلة إلا أن هذه الطريقة أصبحت قانوناً ومعيّاراً لتعريف قصيدة النثر وقد أحدث هذا كثيراً من التشابه بين النصوص وسيطرة بعض التراكيب بعيداً عن سيادة بعض المفردات والتي لا تعنى شيئاً خارج سياقها الذى جاءت منه. وثانى هذه الأشياء العامة هو غياب روح المكان وسيطرة خطاب لسان آخر دون جدل أو حوار معه يكشف عن الجوهري في ثقافتنا أو ما يميز شعرية اللغة العربية.

أما المازق الخاصة بكل إقليم على حدة فقد تبدو متشعبة ومختلفة بدرجات متفاوتة حسب سيطرة النموذج الشعرى إن وُجد أو غيابه كلاً.

وتجربة قصيدة النثر في عمان، ليست بعيدة عن هذه المازق سواء العامة منها أو الخاصة. فعلى مستوى الإقليم لم تقدم نموذجاً شعرياً عمانياً يمارس سلطة شعرية تجعل بقية الأصوات تدور في فلكه كما حدث في سورية مثلاً كتجربة محمد الماغوط أو لبنان كتجربة انس الحاج والمماغوط معاً. وإنما دخلت عدة نماذج ومن أجيال مختلفة الرؤى والاتجاهات مما جعل لهذه التجربة خصوصية ما تمثلت أول ما تمثلت من تجربة سيف الرحبى والجيل الذى يليه: الرياضى، الحارثى، العلوى.

ومن خلال هذه الرؤية سنقرأ ديوان «ناصر العلوى» نصف الحلم يسرد نصفه الآخر، الذى صدر عن منشورات نجمة، سلسلة «لآل الشمس» بالغرب ومن أول الظواهر الجمالية التى تثير الانتباه في هذه التجربة هي: كيفية بناء النص. فالقصيدة لديه تنقسم إلى نصفين، الأول وقائعى ومباشر يتعامل مع مفردات مستهلكة شعرياً لأنها خارج سياقها ولا تبنى دلالة شعرية، ويكثر بهذا النصف الصور الذهنية التى تبدو الصنعة فيها واضحة، ويختصر دور هذا النصف في التمهيد للنصف الثانى الذى يقدم الحالة الشعرية القائمة على التخيل ولهذا تجيء الصور بنمادة واقرب إلى روح قصيدة النثر أو النص الجديد وهناك نماذج كثيرة لهذه الطريقة في الديوان منها، (القباس الولادة)، (أوراق النهار)، (نصف الحلم يسرد

نصفه الآخر)، (خصام الألق) وسول تكون قصيدة (القباس الولادة) نموذجاً للتحليل.

ففى النصف الأول يقول

«تقودنى يداى
لأضغط على الفراغ
وما تبقى ألقفه في الألق
هكذا يصبح خوئى بهواً معزولاً
تعلمت الخيانة واستأنست
الجزء الغائبة في الدم
والشاهد أخذه النعاس
إلى آخر الحلم» ص ٧

طريقة الكتابة في هذا المقطع ليست جديدة وتذكرنا ببعض طرائق أدونيس، إلا أن اللغة فيها لا تدل على معنى شعري لسيطرة الحس الاستعلائى والتوهم الغير محدود الذى يحيل اللغة إلى الكلام وليس الشعر. فإى شريحة في أن يضغط على الفراغ والذى يتبقى منه يلقفه على الألق ويقرن فجأة أن خوله صار بهواً معزولاً. أى تراكم شعري أحدثته هذه الأسطر، لا شيء إلا التمهيد للنصف الثانى وهو:

«لذلك اصحو مبغراً كالتنين
أمام بيتى

أجمع ما تبقى من ذريتي
وأوزعها على الحانات والطاعون
وكما لو أننى أحبى طفلاً
أسرع للمواظف وأصفقها
ثم أنحنى كما ينحنى البرق على
الأرض» ص ٨

إن جوهر النص كامن في هذا النصف الذى اعتمد لغة ذاتية تنتسب لجماعة

حيث نسر هناك

يستعد لصلاة الغائب ، ص ٤١

فالقصيد تؤسس وبطوقسة سلحة
للميلاد (مولد الشاعر) ثم ينتقل بعد ذلك
ليكشف عن حياة الصيادين ومنهم أبوه .

« ليل الميناء »

وقد نسي ملحه على سنارة أبي

نسى كفين تمسكان قوس قرح

كما لو أنه سمكة ، ص ٤٢

أما الملاحظة الأخيرة في الديوان هي أن
السريالية تؤثر بدرجة ما في رؤية الشاعر ،
وتظهر كخلفية بعيدة للنص ويجلج هذا في
اهتمامه بالحلم إلا أنها تورطه في أحيان
قليلة في إعادة كتابة المعرفة شعراً مثل
قصيدة « الحواس المعطلة » وهو نوع من
الكتابة لا يصلح أن يكون شعراً ولا معرفة .

أما بقية القصائد القصيرة مثل « افق » ،
« لأن الحلم » ، « هدية » ، « أبقونة » ،
« الأراب » ، « لقاء » ، « الشواح » ،
« مساء » ، « مشهد » ، فإنها تعتمد على
المفارقة المنطقية البسيطة أو تكثيف لحظة
وهي في كل الحالات لا تقدم نصاً شعرياً
متميزاً وإن كانت تقدم حالات إنسانية . في
النهاية لابد أن نذكر بخصوصية هذه
التجربة بناء ورؤية تحاول القبض على روح
مكانه ■

فتحى عبد الله

ترقص ترنيمه الضياع ، ص ١٦

رغم هذا الاسترخاء الشعري يقبض
الشاعر على تجربته مرة ثانية من جملة « أما
المسؤول عن الظما في الصباح » ويستمر في
سيطرة عالية حتى آخر النص ، ليقدم شكلاً
في معمل متميز . وهذا البناء أكثر مناسبة
لتجربة الشاعر حيث أنه استطاع أن يقدم
من خلاله قليلاً من روح المكان وإن يقدم
نصاً أكثر توتراً مع إشباع واضح لمتطلبات
الحالة الشعرية .

أما ثلثي الظواهر الجمالية لدى الشاعر
« ناصر العلوى » في هذا الديوان هو
الاحتفاء بالغة الشعرية الجديدة على عكس
ما يحدث في التجارب الجديدة من قصيدة
النثر ، إما أن تكون سوكية ومبذلة تحت
دعوى القصيدة اليومية دون الكشف حتى
عن شعريتها بوضعها في سياق خاص تأخذ
منه شعريتها أو الوقوع في نقل مفردات
القصيدة المترجمة دون النظر إلى تاريخية
المفردة أو سياقها النفاقي . فالعلوى هنا
ابن لخطب لثاق ممين يُشكل التاريخ
والبيئة (المكان) بما لها من خصوصية إبتاً
روحياً لا يتنبأ به ولا يتكرر في أي خطب
آخر . وقد استطاع « العلوى » أن يكشف
بعض العلاقات الاجتماعية لمجتمع
الصيادين من خلال بعض الرموز الصغيرة .

كما حدث في قصيدة (نرمة الفلار) التي
تشير إلى الطوقس التي تصاحب المهاجرين
ومشاعر الانتظار المضطربة لدى الأمهات .
وكذلك في قصيدة « سهو الخطوة الأولى »
ومنها

« سجادة أبي أخذاها الطير

إلى أقاصي الجبال

ما دون استعلاء أو بحث في المظلمات وهنا
ظهرت مفردات [بيتي — حسانت —
نريش — الطاعون — النواذل] ورغم
حيائية المفردات وجميعتها من الشاعر إلا
أنه وضعها في سياق لغوي جديد ، اعطاهما
حالة شعرية حادة وقريبة .

أما البناء الثاني في التجربة والذي يبدأ
بجملة قاطعة تصد ككثيراً من مسارات
واجتمالات النص فإن أبرز نماذج قصيدة
« راحة الظما » وكذلك قصيدة « حديث
المجرات » و « عابر بنصف القمر » .

تبدأ قصيدة « راحة الظما » بجملة
« مشاع بالبحرية » لتفتح عملية السرد على
محورين في وقت واحد . الأول اجتماعي
واضح والثاني نفسي باطني لا يتحقق إلا في
الأول ، بدءاً من لحظة الولادة الأسطورية
والذكر بآله ورصد العادات والتقاليد
حكمة المنطوقة السلوكية .

« الأبواب تغلق وتفتح

الدلهيز هاديء

تعبيره القطط

وأحياناً تمر الشهب

كامرأة أخطأت بيتها ، ص ١٦

وبسخرية تملؤها المرارة يشبه مرور
السحب بمرور امرأة أخطأت بيتها ليكشف
لنا عن عزلة هذه المرأة وندرة وجودها .
ويعد هذا المقطع يسيطر عليه حين
رومانسي أحدث ضعفاً في متن النص :

« أنا سبب الظما

الوشم والوسواس

وحب الرمان على جبيني

وعلى بعد مسافة من الوقت

إسبانيا

اكتشاف نص مجهول

فا نشر في مدريد ،
في نوفمبر ١٩٩٢ ، كتاب هام بعنوان
«الكامسوتره الأسباني» عن دار سرويله
للنشر . وهي دار متخصصة في نشر الكتب
التراثية . ومؤلفة هذا الكتاب مستعربة
من بورتيوريكو هي ليزلا لوبيز
بشارلت ، تعمل في مواضيع إسبانية
عربية . وقد حصلت على منحة من
الولايات المتحدة لدراسة المخطوطات
والوثائق الموجودة في المكتبة الأكاديمية
الملكية للتاريخ في مدريد .

وقد أثار هذا الكتاب اهتماماً كبيراً بين
المستعربين ودارسي اللغة الإسبانية في
إسبانيا والعالم كله . وقد أوتت المجلات
الأدبية اهتماماً بهذا الكتاب . وقدمت

إذاعة مدريد مقابلة مع هذه المؤلفة التي
جاءت إلى مدريد بمناسبة نشر كتابها هذا
الذي هو دراسة عن إحدى المخطوطات
الهامة في مكتبة الأكاديمية الملكية .
ومؤلف هذه المخطوطة كاتب موديسكو
مجهول طُرد من إسبانيا سنة ١٦٠٩
وعاش منفياً في تونس . وقد ظلت هذه
المخطوطة منسية في المكتبة الملكية في
مدريد لمدة أربعة قرون إلى عن عثرت عليها
المستعربة لوليه لوبيز ريبالنت .

ومصطلح «الموديسكيون» يطلق على
العرب المسلمين الذين أقروا البقاء في
إسبانيا بعد غزو الإسبان المسيحيين لها .
وقد استخدم هذا المصطلح في أوائل القرن
الخامس عشر الميلادي للدلالة على من بقي
من العرب في الأندلس ، سواء من ظل منهم
على دينه أو من تنصر : وسواء كانوا
يعيشون في الممالك التي كان يسيطر عليها
المسيحيون من قبل ، أو في الأندلس
الجنوبية في القاليمه المختلفة .

وهؤلاء الموديسكيون عندما ابتعدوا عن
دار الإسلام إفتقدوا شخصيتهم
وأصبحوا يعيشون في محيط معد لهم .
ورغم احتفاظهم بلغتهم العربية إلا أنهم
سرعان ما اضطروا إلى أن يتعلموا لغة
أعدائهم لتبديد شئون حياتهم اليومية مما
جعل علاقة الاضطهاد تتقادم لديهم لتزيد
من حدة شعورهم بالاغتراب حتى تم
طردهم من إسبانيا بصدر قرار النفي
الجماعي لهم .

وهذه المخطوطة مكتوبة باللغة
الاسبانية الكستالانية بأسلوب متفحن .
وإلى هذا النص يوجد مزيج من قصائد
إسبانية من شعر لوبي دي فيجا ، وأبيات

قرآنية ، وعبارات من مؤلفات عربية ، كما
يتضمن بعضاً من حكايات ألف ليلة
وليلة .

إننا أمام نص غير عادي ليس بالنسبة
لطلاب الإسبانية فحسب ولكن بالنسبة
لطلاب الأوربي بشكل عام . إننا أمام نص
غرامي بلا عنوان ، أطلقت عليه الباحثة
إسم «كامسوتره الإسباني» نظراً للتشابه
بينه وبين النص الهندي الشهير .

هذا النص الغرامي غير مألوف في
الثقافة الإسبانية : ولا تقصد بذلك عدم
وجود أدب جنسي في الثقافة الإسبانية من
القرن الوسطي ، إنما لأن هذا الكتاب
يلدم للقارئ شيئاً جديداً وهو الجمع بين
الحب الجسدي والحب الروحي . ففي
تراءفاً الإسباني (الكاثوليكي) كان الجنس
دائماً مرتبطاً بالذنب ، وكان آباء الكنيسة
يعتبرون الجنس شراً لايد منه . وهذه
المخطوطة تقدم مواضيع مختلفة على
طريقة الأدب العربي . فهي تبدأ بشهادة
مؤلفة جداً يدل بها هذا المؤلف الموديسكي
عن حياته في منفاه . في تونس . ثم تنتقل
المخطوطة إلى تقديم رواية صغيرة مليئة
بالحكمة عنوان «توبة اليائس» ، وهي
تصف العلاقات غير الشرعية بين
الجنسين الموجودة في ذلك الزمان ،
والعقوبات المنظرة في العالم الآخر ، ثم
تنتقل إلى جزء خاس بترواج والعلاقات
الجنسية بين الزوجين . وهذا هو الجزء
الذي إختارته المستعربة لوليه لوبيز-
بشارلت أساساً لكتابتها ، ثم تنتقل
المخطوطة إلى جزء خاص بالتحاليم
الإسلامية مثل : الوضوء ، الصلاة ،
الصوم ، الزكاة ، الحج ، طاعة الوالدين ،



والروحاني .

ولابد ان نوضح ان هذا المؤلف الموديسكى ينتمى إلى التراث الإسلامى الذى يعتبر اللذة الجنسية المشتركة بين الرجل والمرأة شيئاً يحمل معنى الحلال والتقى . إنه مثل الصوم والصلاة . فمن خلال الجماع يتبادل الطرفان المتعة طبقاً للتعاليم . هذه النظرية في الإشباع الجنسي مضادة للنظرية المسيحية التى تعتبر الجنس شر لابد منه لحفظ النفس . والجماع ، حتى في حالة الزواج ، يصبح - أو المفروض ان يصبح - إحساس بالذنب .

اما بالنسبة لهذا المؤلف الموديسكى فإن فعل الجماع لا يكون بهدف الإنجاب فقط ، وإنما من أجل اللذة وفي أحيان أخرى له قيمة روحية وصحية .

وفي هذه المخطوطة تظهر شخصية هذا الانسان الموديسكى الذى كان مضطراً أن يعيش في إزدواجية أبدية . فقد كان العرب الذين بقوا في إسبانيا ، مضطرين إلى الاندماج في الثقافة الإسبانية المسيحية المختصرة ، وهذا يعنى نسيان الثقافة الإسلامية ، لغة وديناً ، بمرور الوقت .

وحتى بعد إندماجهم في هذه الثقافة الإسبانية تعرضوا من جديد إلى غربة أخرى . ففي عام ١٦٥٩ صدر في إسبانيا قانون ملكي بطرد كل العرب من الأرض الإسبانية ، فهربوا إلى شمال افريقيا ، إلى المغرب والجزائر وليبيا وتونس التى هرب إليها هذا المؤلف صاحب المخطوطة .

وهكذا تعرض الموديسكيون لغربتين قسيتين : مرة في إسبانيا المسيحية التى جردتهم من تراثهم الإسلامى والعربى ،

والتقوى ، والصبر ، والقدرة . كما يصف الجنة واحتفال الدنيا ، ثم تنتهى المخطوطة بالعظة وحمد الله

ورغم ان هذا الجزء الذى اختارته المؤلفه ، وهو عن العلاقات الزوجية كما ذكرنا ، ليس له عنوان ، واختارت هى له عنوان « الكامسوتره » إلا أننا يمكن أيضاً ان نضع له عنوان « كتاب التقاليد العلية في مسألة الزواج » فالألف الموديسكى يبدأ في هذا الجزء بالحديث عن الأسلوب المتبع في الخطوبة والزفاف . ثم يلق المؤلف لكى يقدم للمرأة تعاليم ونصائح عن الكناح طبقاً للإسلام . وما يجب أن تقوم به تجاه زوجها مثل الصبر والاحتفال إذا كان زوجها متزوجاً من أكثر من واحدة . وفي نهاية هذا الجزء يركز المؤلف على وصف طرق الجماع ، فهو يصف الجماع بكل التفاصيل ، ويبدأ بالحديث عن المداعبات الجنسية قبيل الجماع ، والأوضاع المناسبة للحصول على أكبر قدر من المتعة للطرفين في نفس الوقت . وهو يوثق كلامه بآيات قرآنية وأحاديث نبوية . والكتب

يلد من زوجاً بين ثقافتين : الإسبانية والإسلامية . فهو كاسبانى يكتب بلغة إسبانية متميزة مدعمة بالشعر الاسبانى الذى كان يستمع إليه في الأماكن الشعبية التى كانت تسمى (الكورالا) حيث كان يُعرض على المشاهدين من العرب والإسبان مسرحيات شعبية للويى دى إيجا وغريغلاسو ! ولكن هذا المؤلف يقدم الجماع من وجهة نظر إسلامية ، فهو يسير في اتجاه كتب إسلامية أخرى مثل « إحياء علوم الدين » للفرزاق ، و « الروض العاطر ،

للنفرزاقى ، والنصيحة الكافية ، لأحمد زروق .

ويجب الانسى ان التراث الإسلامى الطويل في موضوع الكتابة الشهوانية erotic يأتي في أحد مصادره من نصوص هندية مثل « الكامسوتره » الذى يعنى « مثل الحب » . وهى يعد أهم كتاب يمثل الأدب الشهوانى المخطوطة هذا الموديسكى تعتبر كتاباً شهوانياً مثل الكامسوتره . ولف ليلة وليلة . وبهذا فهو نص أدبي متميز بأساطير وحكايات ونماذج من الشعر العربى الإسلامى وكلام من لسنة وآيات من القرآن ومقتطفات من الكتب الإسلامية والأدب المسيحية .

ولكن الباحثة لوته لوبيز لم تكن أول من اكتشف هذه المخطوطة . فقد ولعت هذه المخطوطة من قبل في أيدي أشخاص مهمين مثل أسبن بلاتويس وآخرين . غير أن هؤلاء لم يشيروا إلى الجزء الشهوانى في هذه المخطوطة ، ربما لأن طريقة الموديسكى في الكلام عن الجنس مضادة للتقاليد الثقافية للمسيحية . والحقيقة ان هذه الطريقة في الكتابة تمثل لنا نحن الإسبان شكلاً جديداً يمزج بين الشهوانى

يتساءل عن معنى هذا القربان . جسد الإله . عندما يتقوى به الإمر إلى المرضاض ويبدو أن صاحب المخطوطة يدقرا القصيدة الساهرة التي كتبها موريوسكى آخر اسمه خوان انوسو أراجونيز حول هذا المعنى .

وهو ينتقد أيضا ما كان يراه في الأركان المظلمة مدن الكنائس حيث كان العثماني يتكلمون في الظلمة ، وهو كعسلم يعتبر الزنا من الكبائر . وهو يتذكر السنوات التي عاشها في إسبانيا تحت حكم الملك فيليپ الثاني حفيد إيزابيل وفرناندو الكاثوليكين . هذا الملك الذي إبتدع نظام محاكم التفتيش بهدف التاكيد من نقاء الإيمان الكاثوليكي . وكانت هذه المحاكم تصدر حكمها بالإعدام على كل من يثبت اعتناقه للإسلام ، ولأنك إن هذا الموديستي قد شاهد حفلات الإعدام هذه ورغم كل ما فعلته محاكم التفتيش من إضطهاد ومراقبة وبشش جاء الملك فيليپ الثالث ليصدر امره الملكي بيطرده كل المورييسكيين حتى الذين اعتنقوا المسيحية ، طردهم من الأراضي الإسبانية . وقد صدر الأمر بكنائس الملك نفسه الذي قال . إن هذه استجابة لإرادة الله وحبه للشعب الإسباني وحماية لهم من غدر هؤلاء الكفار .

استقبلت ثونس من هؤلاء المورييسكيين أكثرهم علماء وأما . ويذكرهم التوسنيون الآن كخبراء في زراعة الزيتون . والنباتات العطرية والطبية وأيضا كمهندسين معماريين وفنانين في الميناريات وصناعة العطور ومآزال الموسيقي التوسنية حتى اليوم تحمل

تلك الفترة في تونس وهو إذ بدأ يبحث الفن التشكيلي (في إسبانيا) والذي يُعد حراماً في تونس . ولكنه من ناحية أخرى يتذكر وصفه في إسبانيا حين كان عليه أن يتظاهر بالإيمان بالسليحية ويحضر الصلاة في الكنائس ، وهو يعرف أن أي شبهة في سلوكه الدين قد تسبب له مأساة مع محاكم التفتيش . وفي هذه المخطوطة أيضا يتذكر إغترابه عندما كان في إسبانيا حيث كان عليه أن يشارك المسيحيين في الركوع أمام صورة الروح القدس المتحطة في حمة . كما كان عليه أن يردد معهم فكرة الثاليسان بالثالوث المقدس التي يعتبرها تجديفاً وكفراً . كما أنه يرفض صورة المسيح على الصليب ، لأنه ، كعسلم ، لا يؤمن بأن المسيح قد صلب ومات على الصليب . كما لا يفوته أن ينتقد عادة المسيحيين في دخول الكنائس دون خلع الأحية : فهو كعسلم لابد أن يدخل حذاءه قبل دخول المسجد . وأكثر من ذلك يعبر عن القرف الشديد الذي لحس به ذات يوم عندما كان في الكنيسة (في إسبانيا) ودخل كلب خلسة . وقبل أن يراه الحارس المتخصص في إبعاد الكلاب عن الكنيسة . وراح الكلب يتبول . وهو يتأمل هذا الحادث ويعجب كيف يحدث هذا في مكان مقدس .

ونحن الإسبان عندما نقرأ اليوم هذه الملاحظات نذكر أن الأمر نسبي . فما يدهشه لا يدهش الإسبان في ذلك الوقت . وأنه لا توجد حقيقة مطلقة ، وجهة النظر مرتبطة بالبيئة والثقافة والتقاليد السائدة . وهو أيضا لا يستطيع أن يفهم المعتقد المسيحي في أن القربان هو جسد المسيح وأن النبيذ هو دمه . بل هو

وصرة في شمال أفريقيا وسط الثقافة البربرية العربية التي جردتهم من تراثهم الإسباني وأرغمهم على تعلم اللغة العربية وتعاليم الإسلام التي كانوا قد نسوها . هذه الإزدواجية تبدو واضحة في المخطوطة . إذا غلب المؤلف الموديستي منقسماً بين وطنين ، لم يستطع أن يتخذ موقفاً من واحد على حساب الآخر : إسبانيا وتونس . فهو يكره إسبانيا لأنها صورة القمع الديني والسياسي والإنساني لبني جنسه . وفي نفس الوقت يشفق إلى إسبانيا بصورة واضحة في هذه المخطوطة . وهو أيضا يحب تونس ، ويقدم الشكر لهذا البلد الجديد الذي استقبله بحب وترحاب . ولكنه يحس أنه غريب عن هذا المجتمع الجديد . وأن أبناء هذه الأرض الجديدة يعملونه الاحساس بأنه غريب .

وهو قد فقد في إسبانيا لغته العربية التي يستعدها في تونس . ولكنه أيضا ، في تونس ، يخشى أن يفقد لسانه الإسبانية . ومثلما كان يحاول جاهداً أن يحتفظوا باللغة العربية عندما كان يعيش في إسبانيا ، فإنه الآن يحاول جاهداً أن يحتفظ بلغته الإسبانية . ولهذا فهو يكتب هذه المخطوطة باللغة الإسبانية . وفيها يتذكر يجب هذه اللسان الجميلة التي عاشها في إسبانيا حيث كان يحضر الحفلات التي تقام في البيوت وحيث كانت النساء ترقصن وهن لا يلبسات الحرير والقنيفة والداثيليا ويفننن أغنن إسبانية على ألحان الجيتار والعود . وما هو الآن في تونس حيث يوجد السلف والطبل ، لكنه يأسف لأن العود والجيتار والـ Rabel والـ Gaita كانوا محرمين في



أن يتزوجوا ، والشروط التي يجب توافرها في الزوجة . بعد ذلك يدخل في تقاليد الخطوبة والزفاف . وكيف يتصرف الرجل مع زوجته . وكيف يعامل بين نسائه . ويتناول موضوع الغيرة ، وهي بالطبع غيرة النساء . ثم ينتقل الى موضوع طاعة الزوجة لزوجها . ثم يتناول الموضوع المهم ، وهو فوائد الزواج وكيف ان الجنس يوصل إلى الله .

إننا نعلم ان العرب كتاب من الكتب الإسبانية في العصر الذهبي . وأيضا أكثرها حداثة .

لهذا السورسكي يتصرف بالفعل الإسبانية بطريقة ثورية . ونحن هنا نذكر قول كامينلو خوسيه فيلا (نوبل في الاداب) في كتابه «القاموس السري» . إن النظام الاجتماعي يحرم بعض المفردات ولكنه يسمح بالفعل الذي تعينه هذه المفردات . فالمخطوطة تقدم للقارئ هذه المفردة اللغوية المحرمة التي تسمى الاعضاء الذكورية والانثوية باسمائها المعروفة . ويعتبر الكاتب ان المتعة الجسدية العابرة تكون عتية توصفها إلى المتعة الانسانية .

بعد ذلك يستمر الكاتب في الحديث عن المقدمات الضرورية للجماع فيحدث عن ضرورة المبالاة والمداغبات الجسدية التي لابد منها لكي تتقلل الزوجة زوجها او الامة سيدها . من كل هذه التفاصيل يبدو ان المؤلف كان على علم كبير بفن الحب وأنه يتفوق على بعض استراتيجياته مثل

كبيرة . وإن ناديب المرأة بالضرب الخفيف او العنيف كان موجوداً في كل الأديان . إن تفوق الرجل على الأنثى فكرة مشتركة بين اديان التوحيد . كذلك فكرة عزل المرأة في الحريم . او وجوب تغطية كل جسمها او اجزاء من جسمها . كانت سائدة في الغرب المسيحي في القرون الوسطى .

كتب هذه المخطوطة انطلاقاً من مقولة «لا حياة في الدين» ولما كانت آداب النكاح ضمن تعليم الدين فلا حياة في الحديث عنها بكل التفاصيل .

ومن المصادر التي يذكرها المؤلف نذكر ان كان مطلقاً وقتاً متعلماً في كتب التراث الإسلامي والإسباني . فهو يذكر ضمن مصورة : الإمام الغزالي ، والشريفي ، والاصباغ . وفيه الوفاة البياني ، وابن رجب ، وعبد الله اللطيف .

وعبد الله مبارك . ومن المؤكد انه كان يعرف السر لندى ، والغزالي ، وكتاب «الف ليلة وليلة» . كما ذكر في المراجع المسيحية لويجي دي ق . ا . وجونجرا .

يبدأ المؤلف هذا الكتاب من مخطوطة بالحديث عن الرجل ، تأذين يتوجب عليهم

القبول الفعلي . وفي نفس الوقت فإن الموريسكيين وهم في تونس كان يحاولون الحفاظ على شخصيتهم ذات الفلاسيف الإسباني الإسلامي . وكانوا يتباهون بلون بشرتهم الفاتح ولحامهم النقيطة . وكانوا يرفضون الزواج من خارج المجتمع الموريسكي ، ويلبسون دائماً الملابس الموريسكية لكي يحافظوا على تميزهم .

وفي تونس كان لابد لهذا الموريسكي ان يكتب لبني جنسه (الموريسكيين) بحثاً في آداب النكاح في ضوء الاخلاقيات الإسلامية بعيداً عن الاخلاق الكاثوليكية المضادة تماماً لفكرة الإسلامية بدليل المذاهب الدينية ورفض آباء الكنيسة الكاثوليكية الاعتراف ببديهة تبجح تعدد الزوجات ، او الاعتراف بالطلاق . ومصورة الجثة الواردة في القرآن وما فيها من حوريات يقدمن المتعة الجنسية لاهل الجنة .

لفظية هذا المؤلف الموريسكي في الجنس مشتقة من التراث الإسلامي الذي يعتبر ممارسة الجنس في إطار الزواج شيئاً ضرورياً .

الزواج ضروري من وجه . الآخر ذكره .. زواج متعدد للرجل ليرضيها له علاقات جنسية مع الجواني ، وتاديب المرأة ويجرها .

إن النظرية التي ترى ان المرأة ذكر ناقص ليست دينية فحسب ، إنما هي نظرية علمية ، فلسفية ، تعود إلى أرسطو . في حين ان التسامح بشأن الاختلاط الذكري كان موجوداً في التراث اليهودي . وحتى آباء الكنيسة كانوا لا يعتبرون العلاقات الذكرية خطيئة .

سوريا



الفنان : ميثاق الشرعاني

محاولات كبيرة في فن الخط حتى جاء خالد ابن الهيثاج الذي كان اكتب اهل زمانه ، وكتب القرآن الكريم وتلقوا على جميع القرائه .. وكان ابن الهيثاج بداية حقيقية للفن جمالي عربي خلص سيقال طويلاً ، ان لا يلقن بفنون اخرى في حضرات اخرى .

ثم ظهر ابن مقله الذي برع في الكتابة براعة لا يذنبها احد ، وقد كان مهندساً وخطاطاً وشاعراً ، وكان أبرز ملغله لنا ميزان الخط او قانون الخط الذي ظل زمناً طويلاً ينهل منه الخطاطون .

وكان ظهور ابن الجواب او ابن السرى علاقه فارقة في الخط للعربي ، ولقد كان يعرف اسرار صناعة الحبر والورق وكان يحتفظ بأسرارها لنفسه . وكان كثير

لقد قال ابن خلدون قديماً : إن الخط من الصناعات الإنسانية ، يقوى بقوة الحضارة ويضعف بضعفها .

عندما شرع العرب بالكتابة ، خاصة في العصر الجاهلي كانوا يعتمدون على وسائل بدائية ، فكانوا يأخذون من كسيب النخل اول اداة للكتابة ، وظلت هذه الأدوات زمناً طويلاً بعد ظهور الاسلام حتى ظهر الورق الذي جاء من بلاد الصين فكان نقلة حضارية كبرى ، والمعروف ان كتاب الاغاني كان أول ما تم تدوينه على الاحجار .

كانت تلك المساحة الزمنية الممتدة من العصر الجاهلي حتى العصر الأموي مروباً بظهور الاسلام فترة تحديثة بطيئة على مستوى الخط العربي وكانت توجد

الفرازي واحمد زروق ويتساوى مع الفزراوى

ويتابع المؤلف الحديث عن افضل الأوضاع في الجماع ورغم انه يفضل اوضاعاً على اوضاع إلا انه يؤكد انها كلها مسموح بها ، ويؤكد ذلك لأسانيد الدينية . ثم يصل إلى الحديث عن الفعل الجنسي وضرورة استشارة المرأة حتى تكون المتعة مشتركة بينهما

ولا يبقى بعد ذلك إلا ان يتحدث عن الموضوع (الافتسار) ورفض الزنا ويقدم لنا قصة في ذات المعنى عن رجل فضل الموت على الزنا .

تتوقف امام نص المخطوطة الذي يتسم بالانزواجية . فاللغة اسبانية ولكن الافكار والفلسفة إسلامية . وهذا يخلق لدى القارئ انزواجية ادبية . هذه الانزواجية التي بلا شك ملأت بها كتبها المجهول ، وبها ابدع هذه المخطوطة الجميلة التي تذكرنا بالفهرستين الموسيقتين الإسبانية والتونسية اللتين اشتركتا في تقديم أغاني مشتركة على نغم واحد . لكن الفرق ان الانزواجية لدى هذا المؤلف المورسكي لم تكن مجسدة في رجلين إنما في رجل واحد ■

لوث جارتيا كاستينيون



الأثار نتائج الهمم



كل فناء لا يعطي بقاء لا يعول عليه

حل أحد مكونات الوجدان العربي والإسلامي .

لذلك نصل سريعاً من الأسلاف إلى الإحفاد حيث منح الشعراني الذي تتلمذ على كبير خطاطي الشام الأستاذ المرحوم بدرى الدينريش .

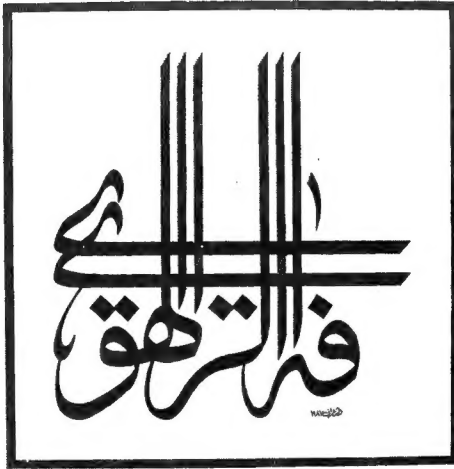
ونلاحظ أن منح الشعراني يجمع من روح كل هؤلاء جماليات وحدانية الخط

ثم انتقل الخط العربي إلى الإمبراطورية العثمانية وكان جزءاً من جماليات الفن الإسلامي حتى صار مقدساً تكتب به آيات القرآن في المساجد وظل الخط في الإمبراطورية أحد مكونات الوجدان حتى جاء كمال القاتورك وغير الأبجدية العربية بالأبجدية اللاتينية .

لكن الخط العربي الحضاري ظل يتأرجح بين القمة والقاع لكنه ظل على أية

يقوت المستعصم الذي جعل لبري القلم جمالاً لا يذانيه أحد وقد كان خطاً للخليفة المستعصم بالله آخر خلفاء العباسيين .

وفي عصر السلاجقة كان الإمام الأول للخطاطين حمد الله المعروف بابن الشيخ الذي يرجع الفضل إليه في إحياء خط النسخ إلى قمة جمالية أرست له قواعد جديدة .



آفة الرأي الهوى

الذى يمثل هو في مسيرة هذا الفن للتواصل ، خاصة من العصر الأموى حتى الآن ، نستطيع ان نجيب بسهولة انه لحد القلائل الذى سيصفون اسمهم في التاريخ العربى بخطه المتنوع الذى امد من جميع الأشكال والخط من خلال بنية جمالية متفردة ■

مهدي محمد مصطفى

ولنتنظر للوحة ، وهول كشف ونصل قصصنا وريمج تركت مبادئ مبداء ، وهى مكتوبة بالخط الديوانى .

لقد قلز منير الشعرانى بالخط العربى لفرة كبيرة لا لانه موهوب فقط ، ولكن لانه ينظر إلى الامام من خلال الورا ، فالخط احتياج اجتماعى ثقافى يتطور ويتقدم بتطور حداثة المجتمع وطلقات خياله .

ونعود إلى منير الشعرانى ونسال ما

العربى ليصل بنا إلى تكوينات تجمع بين التجريد ومنطق التصوير البصرى .

ولعل على اللواتى وضع يده على ملاحظة مهمة عن خط الشعرانى اذ قل : ونرى ان اعتبار التراث كمرتكز اساسى للتجديد يمثل جوهر مسألة الهوية عند منير الشعرانى .

ان قيم التشكيل الحديثة في نهاية القرن تتحقق لدى منير الشعرانى كثيراً فهو يجمع احيناً في لوحة واحدة جماليات متعددة .

الغلاف الأخير

للمرحوم الشاعر السوداني : صلاح إبراهيم

(١٩٩٣ - ١٩٣٣)

بريشة الفنان : جورج البهجوري

